

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤ هـ

وبحاشيته

"إدرار الشروق على أنواء الفروق"

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣ هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة

ناشرون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

غاية في كلمة

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

ISBN 9953 – 4 – 0146 – 2

مؤسسة الرسالة

للطباعة والنشر والتوزيع

وطى المصيطبة
شارع حبيب أبي شهلا
بناء المسكن
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٨١٥١١٢
فاكس: ٨١٨٦١٥ (٩٦١١)
ص.ب: ١١٧٤٦٠
بيروت - لبنان

Resalah
Publishers

Tel: 319039 - 815112
Fax: (9611) 818615
P.O.Box: 117460
Beirut - Lebanon

Email:
resalah@resalah.com

Web Location:
Http://www.resalah.com

الفروق

أنوار البروق في أنواء الفروق

١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله فاتحةُ كلِّ خَيْر

وتَمـامُ كـلِّ نِعمـة

والصلاةُ والسلامُ على رسولِ الله

وعلى آلهِ وصَحْبهِ ومَنْ والاه



الإهــداء

إلى آلِ الطِّيبي الكرام:

الفقيه المُحدِّث العلاّمة عبد الرحمٰن بن علي بن مَرْعي الطِّيبي.

والفقيه العلاّمة عليّ بن عبد الرحمٰن الطِّيبي.

والفقيه العلاّمة محمد بن علي بن عبد الرحمٰن الطِّيبي.

أجدادي الذين نَفَروا من الأُردنِّ طلباً للعلمِ في بلادِ الشام، فطلعوا في سمائِها بُدوراً كاملات، وأكرمهم أهلُ دمشقَ الكرام، فخلَّدوا مآثرَهم على مَرِّ الأيام.



مقدمة التحقيق

وتشتمل على أربعة مطالب:

ـ المطلب الأول: مدخلٌ إلى كتاب «الفروق».

ـ المطلب الثاني: الإمام القرافي: حياتُه ومصنَّفاته.

ـ المطلب الثالث: ملحوظات نقدية منهجية حول طبعة دار السلام لكتاب «الفروق».

ـ المطلب الرابع: ترجمة الإمام ابن الشاط.

المطلب الأول

مَدْخل إلى كتاب «الفروق»

على الرغمِ من وجودِ غيرِ ما كتابٍ بعنوان «الفروق» في المذاهب الفقهية المتبوعة[1]، إلَّا أنَّ إطلاقَ هذا الاسم لا يعني لدى العلماء والباحثين إلّا كتابَ «الفروق» للإمام القرافيِّ. ويبدو أنَّ هناك غيرَ واحدٍ من الأسباب التي كانت وراءَ تأسيس هذه المكانة الراسخة لهٰذا الكتابِ الفريدِ، لا بل إنَّ شهرةَ القرافي ربما كانت مستمدّةً من هذا الكتاب على الرغمِ من تصنيفهِ كُتُباً هي من الضخامةِ والطابع الموسوعي بمكانٍ كـ«الذخيرة» و«نفائس الأُصول في شرح المحصول» كما سيأتي بيانُه، ولكنَّ «الفروق» هو الذي استبدَّ بالشهرةِ، وبه تبوَّأَ القرافيُّ هذه المنزلةَ الملحوظةَ بين كبارِ الفقهاء.

---

(١) من الكتب المطبوعة في فن الفروق:

أ - «الفروق» للإمام أسعد بن محمد الكرابيسي الحنفي (٥٧٠هـ) حققه الدكتور محمد طموم، وراجعه الدكتور عبد الستار أبو غُدَّة.

ب - «الفروق الفقهية» لأبي الفضل مسلم بن علي الدمشقي المالكي، من علماء القرن الخامس الهجري، حقَّقه محمد أبو الأجفان وحمزة أبو فارس.

جـ - «الفروق» أو «المعاياة» لأبي العباس أحمد بن محمد الجرجاني الشافعي (٤٨٢هـ) حققه محمد فارس.

د - «الفروق» لأبي عبد الله معظم الدين السامُرِّيِّ الحنبليِّ (٦١٦هـ) حققه محمد ابن إبراهيم اليحيىٰ.

وهناك غير واحدٍ من الكتب التي أُلّفت في هذا الفنِّ، لمزيدٍ من الاطلاع انظر المقدّمة القيمة لكتاب «الفروق الفقهية» لأبي الفضل الدمشقي.

لقد عرَّف الإمام السيوطيُّ عِلْمَ الفروق بأنه العلمُ الذي يُذْكَرُ فيه الفرقُ بين النظائرِ المتحدةِ تصويراً ومعنىً، المختلفة حُكْماً وعلّة[1]، ونصَّ الزركشيُّ على أنَّ معرفةَ الجمع والفرقِ هي أحدُ أنواع الفقه[2]، ونقل عن الإمام الجُوَيْنِي: أنَّه لا يُكْتفىٰ في علم الفروق بالخيالات، بل إنْ كان اجتماعُ مسألتين أظْهَرَ في الظنِّ من افتراقِهما وجب القضاءُ باجتماعهما، وإن انقَدَح فَرْقٌ عن بُعْدٍ[3]. فظهر من هذا أنَّ البحثَ في الفروق هو من أمارات التمكُّنِ في الفقهِ ونفوذِ البصيرةِ فيه بحيث يقعُ البحثُ عن العِللِ القويةِ المؤثِّرةِ في الأحكام، وهو ممَّا يحتاجُ إلى سَبْرٍ وتغلغلٍ في دقائقِ الفروع بحيث تظهَرُ له الفروقُ الخفية جليّةً واضحةً يمكنُ البرهنةُ عليها بصحيح المنقول وصريح المعقول.

لقد بلغ علمُ الفروق ذروةَ الاكتمالِ المنهجيِّ على يدي الإمام القرافيِّ، وربما تبادر إلى الذهنِ أنَّ لضخامةِ الكتابِ أثراً في صياغةِ هذا الحكم، فيكون القرافيُّ قد استثمر الجهودَ السابقةَ عليه، وشحن كتابَه بالنقولِ عنها، وهو شيءٌ لا أَثَرَ له البتَّةَ في صياغة مَنْهجه، وإنْ كانت هناك نقولٌ عن بعضِ العلماءِ ولا سيَّما شيخُه عز الدين بن عبد السلام كما بينتُه في موطنه، لكنَّ نُقولَه عنه مُنْدرجةٌ في إطارِ مَنْهجه الذي سار عليه في «الفروق» وهو التأصيلُ لهذا العلم من خلالِ الاستناد إلى دعامتين متكاملتين هما: القواعدُ الكلية، والمقاصدُ الشرعية.

لقد تنبَّه القرافي في مقدِّمة «الفروق» إلى الإضافة الجوهرية التي تبلورت على يَديْه، وإلى أنَّ ما سبقه من المصنَّفات في «الفروق» إنَّما كان

---

(١) انظر «الأشباه والنظائر»: ٧١ للسيوطي.

(٢) انظر «المنثور في القواعد» ١/ ١٢ للزركشي.

(٣) «المنثور في القواعد» ١/ ١٢ للزركشي.

في الفروع، وأما كتابُه فهو في «الفروق بين القواعدِ وتلخيصِها، فله من الشرفِ على تلك الكتبِ شَرَفُ الأُصولِ على الفروع»[1] ومعلومٌ أنَّ القواعدَ الفقهية في معناها الاصطلاحي هي «تعابيرُ فقهيةٌ مركَّزةُ، تُعبِّرُ عن مبادىءَ قانونيةٍ. . . وصِيَغٌ إجماليةٌ عامة من قانون الشريعة الإسلامية، ومن جوامعِ الكَلِمِ المُعبِّرِ عن الفكر الفِقهيِّ، استخرجَها الفقهاءُ في مدىً متطاولٍ من دلائل النصوصِ الشرعية، وصاغوها بعبارات موجزة»[2] وهي أغلبيةٌ غير مُطَّردة قلَّما تخلو إحداها من استثناءات، «ولكنها عظيمةُ المَدَد، مشتملةٌ على أسرارِ الشرعِ وحِكَمِه، ولكلٍّ قاعدة من الفروع في الشريعةِ ما لا يُحْصىٰ. . وهذه القواعدُ مهمَّةٌ في الفقه عظيمةُ النفعِ، وبقَدْرِ الإحاطةِ بها يعظُمُ قَدْرُ الفقيه ويَشْرُف، ويظهرُ رَوْنَقُ الفقه ويُعرف، وتتَّضحُ مناهج الفتوىٰ وتُكْشَف»[3] وقد بيَّن الشيخ مصطفى الزرقا أنَّ هناك فروقاً دقيقةً بين معنىٰ القاعدة كما تبلور لدى القرافيِّ وبين معنىٰ القاعدة الاصطلاحي، وذكر أنَّ القرافيَّ إنما يريدُ من القواعدِ معنىٰ الأحكام الأساسية في كل موضوعين مُتشابهين، ويجلو الفروقَ بينهما فيقول مثلاً: (الفرقُ بين قاعدتي الإنشاءِ والخبر) و(الفرق بين قاعدةِ ما تؤثِّرُ فيه الجهالة والغَرَر وقاعدةِ ما لا تؤثِّر فيه من التصرُّفات). . . فهو

---

(١) لقد عاد القرافيُّ للتأكيد على أصالةِ إنجازه المنهجيِّ في هذا الكتاب، وذلك بالنصِّ على السبب الباعثِ له على تأليف «الفروق»، فقال في نهاية الفرق الثامن والسبعين: إنَّ القواعدَ ليست مستوعبةً في أُصولِ الفقه، بل للشريعةِ قواعدُ كثيرةٌ جدّاً عند أئمة الفتوىٰ والفقهاءِ لا تُوجدُ في كتب أُصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث لي على وضعِ هذا الكتاب لأضبطَ تلك القواعدَ بحسب طاقتي».

(٢) من مقدمة الشيخ مصطفىٰ أحمد الزرقا لكتاب «شرح القواعد الفقهية»: ٩ للشيخ أحمد الزرقا.

(٣) انظر «الفروق» ١/ ٦٢.

يريدُ بالقاعدةِ معنىٰ الأحكام الأساسية في موضوعٍ مُعيَّن لا المعنى الاصطلاحي... على أنَّ كتابَ «الفروق» هذا قد انتثرت في فصوله قواعدُ فقهيةٌ دستوريةٌ كثيرةٌ متفرقةٌ في مناسباتِ تعليل الأحكام ونَصْبِ الضوابط»[1].

أما الدعامةُ الثانيةُ التي استند إليها كتابُ «الفروق» فهي دِعامةُ المقاصد الشرعية، ومعلومٌ أنَّ فقه المقاصد يتأسَّسُ على مبدأ اعتمادِ الكليات التشريعية وتحكيمِها في فَهْمِ النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوعٌ من رَدِّ المتشابهات إلى المُحْكماتِ، والفروع إلى الأُصول[2]، وعلى الرغمِ من تأخُّرِ الصياغة النظرية لهذا العلمِ إلَّا أنَّ جذورَه راسخةٌ في تربة الفقه ابتداءً من عصر الصحابةِ الكرامِ وانتهاءً إلى الصياغة الفَذَّةِ التي تمَّت على يد الإمام الشاطبي في «الموافقات»، على الرغمِ من العقبات الملحوظة التي قامت في وجه علم المقاصد والتي يأتي في طليعتها التعصُّبُ الذميم للمذاهب الفقهية، وإغلاقُ باب الاجتهاد، ومع قيام هٰذه العقبات، فإنَّ البحثَ عن العُمْقِ التاريخي لفقه المقاصد يكشفُ عن جهودٍ تصنيفيةٍ مبكّرة في هذا المجال، ويمكنُ الإشارةُ في هذا السياق إلى النتائج التي توصَّلَ لها غيرُ واحدٍ من الباحثين المعاصرين في فقه المقاصد والتي تسعىٰ إلى اكتشافِ المسارِ التاريخيِّ لهذا الفقه[3]،

---

(١) انظر «شرح القواعد الفقهية»: ٤٢-٤٣.

(٢) انظر «إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم» د. طه جابر العلواني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن ١٤٢٠-١٩٩٩، ص٥.

(٣) يمكن أن يشار في هذا السياق إلى الجهدِ الطيِّب الذي بذله ويبذله الدكتور أحمد الريسوني في هذا المجال، انظر «قضايا إسلامية معاصرة» العددان التاسع والعاشر ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م ص: ٦١-٧٣ حيث تجدُ حواراً عميقاً حول مقاصد الشريعة، وفيه أشار الدكتور الريسوني إلى الجهود المبكرة للتصنيف في فقه المقاصد، وذكرَ=

واستثمارِ غيرِ قليلٍ من معطياته لبعثِ هذه الطريقةِ الفذَّةِ في التفكير والتي ستكون بعون الله هي الأُفُقَ المُرْتَقَبَ لإخراجِ البحثِ الفقهيِّ من أَزمته التي تعصفُ به.

إنَّه لا مِرْيَةَ أبداً في أنَّ الإمامَ القرافيَّ هو أحدُ العلماءِ الذين حاولوا تشييدَ بنيان المقاصد، وللعلاَّمةِ ابنِ عاشور كلمةٌ معروفةٌ في هذا الشأنِ قالها في «مقاصد الشريعة الإسلاميّة» بعد أن ذكر غيرَ واحدةٍ من إيماءاتِ فُقهاءِ الصدرِ الأول إلى فقه المقاصد، ثم قال: «ولحِقَ بأولئك أفذاذٌ أحسبُ أنَّ نفوسَهم جاشت بمحاولةِ هذا الصنيع، مثل عز الدين بن عبد السلام المصريِّ الشافعيِّ في «قواعده»، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافيِّ المصريّ المالكيِّ في كتابه «الفروق»؛ فلقد حاولا غَيْرَ مرَّةٍ تأسيسَ المقاصد الشرعية»[1] وعلى الرغمِ من الإفادة المباشرة والملحوظةِ وربما الكثيرة التي أفادَها القرافيُّ من شيخه ابن عبد السلام كما يُشارُ إليه في موطنهِ، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ القرافيَّ قد اقتصر على هذا الرافدِ العظيم في بناءِ نظرته إلى فقه المقاصد، فإنَّ من الخصائصِ الجوهرية للفقه المالكيِّ العنايةَ بفِقْهِ المقاصد، ولذلك قال أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ): «والشافعيُّ ومن سواه لا يلحظون الشريعةَ بعينِ مالكٍ رحمه الله، ولا يلتفتون إلى المصالح، ولا يعتبرون المقاصدَ، وإنَّما

= «محاسنَ الشريعة» للقفّال الشاشي (٣٦٥هـ) و«الإعلام بمناقب الإسلام» لأبي الحسن العامري (٣٨١هـ). ثم أشار إلى الخطِّ التاريخي المتصاعد لفقه المقاصد مروراً بالجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) وابن عبد السلام (٦٦٠هـ) والشهاب القرافيِّ (٦٨٤هـ) وغيرهم من فرسان هذا العلم.

(١) انظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١١٢ لمحمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي.

يلحظون الظواهرَ وما يستنبطون منها»[1] ويعضدُه قولُ الإمام الذهبيِّ في ترجمة الإمام مالك من «سِيَر أعلام النبلاء» وقد ذكر غيرَ واحدٍ من أعلامِ الفقه: «وبكلِّ حالٍ، فإلى فقه مالكٍ المُنْتهىٰ، فعامَّةُ آرائه مُسَدَّدة، ولو لم يكُنْ له إلّا حَسْمُ مادَّةِ الحِيَلِ، ومراعاةُ المقاصد، لكفاه»[2] ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلمة مجملةٌ في هذا السياق قال فيها: «مذهبُ أهلِ المدينة النبوية أصحُّ مذاهبِ أهلِ المدائن الإسلامية شرقاً وغَرْباً، في الأصول والفروع»[3] ثم فصَّل هذا الإجمالَ في رسالته العظيمة «صحَّة أصول مذهب أهل المدينة» وهي مطبوعةٌ متداولة.

---

(١) «أحكام القرآن» ٢/ ٦٢٣ لابن العربي.

(٢) انظر «سِيَر أعلام النبلاء» ٨/ ٩٢ للذهبي.

(٣) انظر «صحة أصول مذهب أهل المدينة»: ١٩. وانظر «القواعد الفقهية النورانية»: ٨٥ لشيخ الإسلام ابن تيمية حيث تكلَّم عن مراعاة أهلِ المدينةِ وفقهاء الحديث لمقصودِ الشريعة وأصولها في المنعِ من الربا وأنواعهِ مَنْعاً مُحكماً.

ويحسنُ الإشارةُ في هذا السياقِ إلى أنَّ الفقهاءَ المعاصرين قد بدؤوا ينعطفون إلى فقه المقاصد، ويدركون مدى قدرته على استيعاب كثيرٍ من مستجدّاتِ الحياة المعاصرة، ويلحظون بعين الإعجابِ طبيعة الاستقرار في فقه الإمام مالك الناشئة عن ملاحظته لمقاصد الشريعة، وقد عَبَّر الدكتور محمد وَهْبه الزُّحَيْلي عن ذلك بقوله: «على الرغمِ من أنَّ الإمام مالك بن أنس رحمه الله إمامُ مدرسة الحديث في الحجاز، فإنَّ فِقْهَه قريبُ الشَّبه من فقه الإمام أبي حنيفة رحمه الله، إمام مدرسة الرأي في العراق، ممَّا يدلُّ على سلامة البنية الفقهية للمذهبين، وهذا يدعوني للإعلان لأول مرَّةٍ في تاريخ الفقه: أنَّ الفقه المالكيَّ فقه العقل والرأي السديد الملتزم بالشريعةِ الإلهية ومقاصدِها، وهو فقه الواقع والتطبيق الذي سارت عليه الدولةُ الإسلامية في الماضي والحاضر» انظر «الفقه المالكي الميسَّر» ١/ ٦ للدكتور محمد وهبة الزحيلي.

لقد تغلغلت فكرة المقاصد في عقل القرافيِّ بسبب هذا الإرثِ المتحدِّرِ إليه من مذهبه المالكيِّ وملازمته لشيخ الشافعية عز الدين بن عبد السلام أحدِ أساتذة هذ الفن الكبار، ولقد لخَّص أحدُ الباحثين جملةَ الدلالات الجوهرية الدالة على اعتناءِ القرافيِّ بفقه المقاصد، وجعلها في أربعة مظاهرَ هي[1]:

ـ اعتناؤه بتعريف المقاصد وأقسامِها المعروفة، وتوظيفها حين تعارض الأدلة والأقيسة والترجيح بينها.

ـ ربط الأحكام غالباً بمقاصدها، فيقول مثلاً: شُرِعَ القَطْعُ لحفظ المال، والرجمُ لحفظ الأنساب، والجَلْدُ لحفظِ الأَعراض، ويقدِّمُ الأهمَّ منها على المهمِّ حسبَ مراتبها.

ـ وظَّف النظر إلى المصالح والمفاسدِ والترجيح والموازنة بينها معياراً وضابطاً لكثيرٍ من قواعده وفروقه التي ذكرها.

ـ اهتمامُه بسدِّ الذرائع وأقسامها، وهي شديدةُ الصلة بالمقاصد.

إنَّ سلوكَ سبيل المقاصد يعني سلوكَ سبيلِ الاجتهاد. وإنَّ الناظر في مُصنَّفاتِ الفقهاءِ الذين راعَوْا مقاصد الشريعة في صياغة الفقه تلوح له معالم الاجتهاد وعدم التقيُّدِ بمذهبٍ مُعيَّنٍ على الرغمِ من انتسابِهم لبعضِ المذاهب، فالبحوثُ الفقهية الرصينة التي تبلورت على يدي فقهاءِ المقاصد قائمة على الاجتهادِ والدوران مع الدليل ومراعاة مقاصد الشارع في نصبِ الأَحكام، نجدُ ذلك في «القواعد الكبرىٰ» لابن عبد السلام، و«بداية المجتهد» لابن رُشد[2]، و«الغِياثي» لإمام الحرمين، و«إحياء

---

(١) انظر «مقاصد الشريعة عند ابن تيمية»: ٨٩ للدكتور يوسف أحمد البدري.

(٢) للاطلاع على إسهام ابن رشد في هذا المجال، انظر «المنحىٰ المقاصدي في فقه=

علوم الدين» للغزالي، و«السياسة الشرعية» و«القواعد الفقهية النورانية» وغيرهما لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«زاد المعاد» و«أعلام الموقّعين» و«الطرق الحِكمية في السياسة الشرعية» لابن القيِّم، «وبدائع الصنائع» للكاساني، و«شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد، «والذخيرة» و«الفروق» للقرافيِّ، و«الموافقات» للشاطبيِّ وغيرِهم من الأعلام الذين لحِظوا الشريعةَ بعين المقاصد، وأبدعوا في تجديدِ حيوية الفقه، وأخرجوه من طورِ التقليد والجمود، فكانت جهودهم روافدَ أصيلةً عظيمة النفع أمدَّت النهر الكبير للفقه الإسلامي الرشيد.

إنَّ الحديث عن فقه المقاصد عند الإمام القرافيِّ يحتاج إلى دراسةٍ متكاملة لا تقلُّ شأناً عن الدراسات القيِّمة التي خُصَّ بها أعلامُ المقاصدِ كابنِ عبد السلام وابن تيمية والشاطبي، وإنَّ الفقهاءَ المعاصرين يلحظون بعين الاحترام نفوذَ بصيرة القرافيِّ في مسألةِ تغيُّر الفتوى بتغيُّر أحوال الزمان، وتشديدَه النكيرَ على الفقهاء الجامدين على المسطورِ في الكتب[1]، وتفريقَه المبتكَر بين مقاماتِ الأقوالِ والأفعالِ الصادرة عن رسولِ الله ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرُّفاته[2]، بالإضافةِ إلى ما تغلغل في كُتُبه من الموازنة بين المصالح والمفاسد وهما ممّا تمسُّ الحاجة إليه في كلِّ زمان، فلهذا ولغيره من الأسباب كان كتاب «الفروق» بهذه المنزلة

= ابن رشد» للدكتور أحمد الريسوني في «قضايا إسلامية معاصرة» العدد الثامن ١٤٢٠هـ-١٩٩٩ م، ص: ٢٠٧-٢٢٤.

(١) انظر الفرق الثامن والعشرين من هذا الكتاب.

(٢) وهو ما تمَّ إيضاحُه وتقريره في الفرق السادس والثلاثين من هذا الكتاب. وكان قد أفرده بالتصنيف في كتابه الباهر «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام» وانظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٣٧ حيث نوَّه العلاّمة ابن عاشور بثاقبِ فكر القرافيِّ في هذه المسألة.

بين العلماءِ، واستبدَّ بهذه الشهرة من بين سائر المصنفات التي كُتبت في علم الفروق.

إنَّ الحاجة إلى بعثِ فقه المقاصد لا تعني أن يُفْتَحَ هذا البابُ على مصراعَيْه بحيث يتسوَّرُ الناسُ على غيرِ مراتبهم، ويُفْضي ذلك إلى فوضى فقهيةٍ تُهْدَرُ معها النصوصُ المُحْكَمة من القرآن والسنَّة، بل الواجبُ لسدِّ هذه الثغرة واستئنافِ المسيرة الراشدةِ للفقه أن يتأسَّسَ فقه المقاصدِ على خبرةٍ عميقة بالشريعة، وتمرُّسٍ بدقائقِ مشكلاتها، واستثمارٍ ذكيٍّ للجهودِ العظيمة التي تبلورت في سياقِ المذاهب المتبوعة، والتقاط الإشارات الدالة على المقصودِ، فالناظرُ في سيرة فقهاءِ المقاصد يرىٰ من كمالِ علومهم وصحّةِ عقولهم واستبدادهم بأسرارِ الشريعةِ ما يجعلُه يثق بما تؤدي إليه اجتهاداتُهم، أمَّا أن يَدَّعيَ هذه المرتبةَ الساميةَ مَنْ ليس مِن أهلِها، فهو المحذورُ الذي يجبُ أن نتيقَّظَ له، ففقهُ المقاصد «منهج استقرائي شاملٌ يحاول الربطَ بين الأحكام الجزئية وصياغتِها في قانون عام دلت على اعتبارِ الشرعِ له الكثير من الأدلة، وتظافرت عليه العديد من الشواهد، وبذلك يُعتبرُ هذا القانون الكليُّ مقصداً من مقاصد الشريعة»[1] فهو مما يحتاجُ إلى فقه نَفْسٍ وبدنٍ، وذوقٍ صقيل في الشريعةِ، ومعرفةٍ دقيقة بمسالِكها، فتتضح له مسالك الكشف عن مقاصدِ الشريعةِ ومكارمها، وقبل هذا كلِّه وبعده، أن يكونَ فقيه المقاصد على ذُكْرٍ من قولِ الإمام الشاطبيِّ رحمه الله: «المقصدُ الشرعيُّ من وضعِ الشريعة إخراجُ المكلَّفِ عن داعية هواه، حتى يكونَ عبداً لله اختياراً، كما هو عَبْدٌ لله اضطراراً»[2].

---

(١) انظر: «إغفال المقاصد والأولويات» د. طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص: ٥.

(٢) انظر «الموافقات» ٢/ ١٢٨.

المطلب الثاني
الإمـام القَرافــيُّ
حياتُـه ومصنَّفاتـه[1]

إنَّ من عجيبِ ما وقع في سيرةِ الإمام القرافيِّ أن يَخْفىٰ تاريخُ ولادته ومكانُها على جميعِ مَنْ تَرجم له في حدود ما نعلم، وأن يكونَ الإمام القرافيُّ هو صاحبَ القولِ الفصلِ في هذه المسألة التي اختلف فيها غيرُ واحدٍ ممَّن ترجم له في القديم والحديث. ولقد كان الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة رحمه الله من أوائل من تفطَّنَ إلى ذلك حين أُتيحَ له أن يَطَّلعَ على حاشية الشيخ جُعَيْط التونسي على «شرح تنقيح الفصول» للقرافيِّ، وأن يضع بين أيدينا نصّاً فريداً نقله العلاّمة جُعَيْط التونسي من كتاب «العقد

(1) مصادر ترجمة القرافي:
١ـ الديباج المُذْهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن فرحون اليَعمري المالكي. ص٦٢-٦٧.
٢ ـ حُسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. جلال الدين السيوطي. المجلد الأول ص: ٢٧٣-٢٧٤.
٣ـ الوافي بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدي. المجلد السادس ص: ٢٣٣-٢٣٤.
٤ ـ درة الحجال في أسماء الرجال، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي، المجلد الأول ص٨-٩.
٥ ـ المنهل الصافي، لابن تغري بردي، المجلد الأول، ص٢١٥.
٦ ـ شجرة النور الزكية، محمد محمد مخلوف، المجلد الأول ص١٨٨-١٨٩.
وهناك غير واحد من المصادر والمراجع ذكرها الدكتور محمد حَجِّي في «مقدّمة الذخيرة» ١/ ٩-١٠.

المنظوم في الخصوص والعموم» للقرافيِّ وفيه تحديدٌ دقيق لتاريخ ولادته ومكانِها[١]، ثم طُبِعَ «العِقدُ المنظوم»[٢]، وظهرَتْ المُطابقةُ الدقيقة بين كلامِ القرافيِّ في المَوْطِنين من حيث الدلالةُ على المقصودِ المستفادِ من قوله في الباب الثالث عشر الذي عقدَهُ لصيغ العمومِ المستفادة من النقلِ العُرْفيِّ دون الوضع اللغوي: «وهذا البابُ يكون العمومُ فيه مستفاداً من النقلِ خاصةً، وذلك هو أسماءُ القبائل التي كان أصلُ تلك الأسماءِ لأشخاصٍ مُعَيَّنةٍ من الآدميين كتميم وهاشمٍ، أو لماءٍ من المياه كغسَّان، أو لامرأةٍ كالقَرافة، فإنَّه اسمٌ لجدَّةِ القبيلةِ المسمَّاةِ بالقرافة، ونزلت هذه القبيلة بسُقْعٍ من أسقاعِ مصرَ لمَّا اختطَّها عمرو بن العاص ومن معه من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، فعُرِفَ ذلك السُّقْعُ بالقرافةِ، وهو الكائنُ بين مصر وبِركةِ الأشراف، وهو المُسمَّىٰ بالقرافةِ الكبيرة، وأما سَفْحُ المُقَطَّمِ فمَدْفَنٌ، ويُسَمَّىٰ بالقرافة للمجاورةِ تَبَعاً، ولذلك قيل له: القرافة الصغيرة، ونظيرُ تسمية البقعة الخاصة من مصر بالقرافةِ مُهْرَةُ وتُجيب، وهما في الأصل اسمان لقبيلتين اختطَّا بُقْعتَيْن، فعُرِفت البُقْعتان بهما. واشتهاري بالقرافي ليس لأني من سُلالةِ هذه القبيلة، بل للسكنِ بالبُقعةِ الخاصة مُدَّةً يسيرة، فاتفق الاشتهارُ بذلك، وإنما أنا من صنهاجة الكائنة من قُطرِ مُرَّاكش بأرض المغرب، ونشأتي ومولدي بمصر سنة ستٍّ وعشرين وست مئة»[٣] فبهذا النصِّ القاطعِ لكل تأويلٍ يثبت لنا أنَّ السياقة

---

(١) انظر «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام» ص: ٢٢ للإمام القرافي، اعتنىٰ به عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب.

(٢) «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للإمام القرافي، دراسة وتحقيق الدكتور أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(٣) انظر «العقد المنظوم» ١/ ٤٣٩-٤٤٠

الصحيحة لنسب القرافي هي: الإمامُ شهابُ الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمٰن بن عبد الله بن يَلِّين[1] القرافيّ المصريُّ المالكيُّ، وزاد بعضُهم: البَهْفشيميَّ والبَهْنَسيَّ، وفسَّره ابن أيبك الصفدي بقوله: أصلُه من قريةٍ من كورة بوش من صعيد مصر الأسفل تُعرفُ ببَهْفَشيم[2]. قال ابن فَرْحون: ولم أقِفْ على هذه النسبة، ولعلَّها قبيلةٌ من قبائل صنهاجة[3].

فإذا كان ذلك كذلك، لاح لنا أنَّ الدكتور محمد حَجّي قد جانب الصواب في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ١٠-١١ حين جعل ينفي كَوْنَ الإمام القرافيِّ مِصرياً، وذهب يستثمر عبارات ابن فَرحون في هذه المسألة، وأنَّ سبب تسميته بالقرافيِّ هو ما نقله ابن فرحون عن ابن رُشَيْد صاحبِ «مِلْء العَيْبَة» من قوله: إنَّ بعضَ تلاميذ المؤلف ذكر له أن سببَ شهرته بالقرافي أنه لمّا أراد الكاتبُ أن يُثْبتَ اسمَه في الدرس كان حينئذٍ غائباً، فلم يُعرف اسمُه، وكان إذا جاء للدرسِ يُقْبِلُ من جهة القرافة، فكتب القرافيَّ، فمرَّت عليه هذه النسبة»[4] ليخلص الدكتور حجّي بعد ذلك إلى القول: يتجلّىٰ من كلِّ ما سبق أنَّ أحمد بن إدريس الصنهاجي مؤلف «الذخيرة» مغربيٌّ صميم بدون رَيْبٍ ولا لَبْسٍ، صرَّح بمغربيته كثيرٌ ممَّن ترجموا له قديماً وحديثاً، ثم ذكر ما خمَّن به الأستاذ طه عبد الرؤوف سعد رحمه الله

---

(١) وقد ضطبه ابن فرحون في «الديباج المُذْهَب»: ٦٦ بقوله: ويَلِّين بياء مُثنَّاة من تحت مفتوحة، ولامٍ مُشدَّدةٍ مكسورة، وياء ساكنة مُثنّاة من تحت ونون ساكنة: انتهى. ومعناه الأسمرُ كما فسَّره الدكتور محمد حَجّي في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ١١.

(٢) انظر «الوافي بالوفيات» ٦/ ٢٣٣ لابن أيبك الصفدي.

(٣) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٦.

(٤) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٦.

في مقدّمة «شرح تنقيح الفصول» حيث ذهب إلى القولِ بمغربية القرافيِّ دون أدنى شكٍّ، وأنَّ ممَّا يؤكِّدُ استبعاد ولادة المؤلف في بهنسا أو بَهْفَشيم، ويُبيِّنُ غُربتَه في مصر وطُرُوَّه عليها ـ والكلام للدكتور حجي ـ أنهم لم يكونوا يعرفون حتى اسمَه بَلْه مسقطَ رأسِه وهو طالبٌ نابهٌ يدرس بإحدى المدارس الشهيرة في القاهرة ويستحقُّ الجامكية[١]. ولعلَّ الدكتور الحجّي لم يطلع على كتاب «الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام» الذي نشره الشيخ أبو غدة قبل خمسةٍ وثلاثين عاماً، واعتنىٰ به ـ على المعهودِ من تحقيقاته ـ عنايةً فائقةً لم يَحْظَ بها كتابٌ من كتب القرافيِّ إلى يوم الناسِ هذا!

وليس بين أيدينا كبيرُ شيءٍ عن نشأة القرافيِّ وتكوينه العلميِّ سوى إشاراتٍ عامَّةٍ تؤكِّدُ أنه قد جَدَّ في طلب العلم فبلغ الغايةَ القُصْوىٰ[٢]، وأنه ما زال يترقّىٰ في درجات العلم حتى بلغ رُتْبَةَ الاجتهاد على الرغمِ من انتسابه لمذهب الإمام مالك، فلأَجل ذلك ذكره الإمام السيوطيُّ فيمن كان بمصر من الأئمة المجتهدين[٣]، ومَنْ طالع في مصنَّفاته ظهر له أنه رحمه الله كان مجتهداً يدور مع الدليلِ، ولم يتهيّأ له ذلك إلّا بعد أن تمرَّس بدقائقِ الفقهِ والأُصولِ على وجه الخُصوص، ولقد كان هذا الإمام موفورَ الحظِّ من السعدِ والتوفيق حين صنع الله تعالىٰ له ووصل أسبابَه بأسباب غير واحدٍ من أساطين العلم في عصره، ومنهم مَنْ بلغَ درجة الاجتهادِ المطلق، وربما كان التعريفُ بأعيانِهم ذا دلالةٍ على ما أُتيح للإمام القرافي تحصيلُه من العلوم والمعارف.

---

(١) انظر «مقدّمة الذخيرة» ١/ ١١.

(٢) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٢.

(٣) انظر «حُسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة» ١/ ٢٧٣.

١ ـ فمن أعيانِ العلماءِ وساداتِ الفقهاءِ الذين لازمهم القرافيُّ وأخذ عنهم: الإمامُ الكبيرُ، والفقيهُ المجتهدُ المطلقُ، ومَنْ كان عصره تأريخاً به، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السُّلميُّ الدمشقي (٦٦٠هـ) فقيه الشافعية في زمانه[1]، كان رأساً في العلم والزهدِ، والشجاعة والسماحة، والتجافي عن أرباب الدنيا، مع الديانة والصيانة والأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهادِ في سبيل الله، مع البراعةِ في التصنيف، واقتناص أبكارِ الأفكار، فهو من فرسانِ فَنِّ المقاصدِ والسابرين الكبار لأغوارِ الشريعة، وكتابُه «القواعد الكبرىٰ» من أجلِّ ما صُنِّفَ في هذا الفَنِّ، ولا يُدانيه ويُساميه إلا كتابُ «الموافقات» للشاطبي، وقد تخرَّج به غير واحدٍ من فحول العلماء منهم: ابنُ دقيق العيد وأبو شامة المقدسي، وعلاء الدين الباجي، والحافظ الدِّمياطي، وغيرهم. وكان القرافيُّ من أسعدِهم حظّاً حين أُتيح له أن يلزمه أكثر من عشرين عاماً بعد دخوله مصر عام ٦٣٨هـ فلازمه حتى وفاته عام ٦٦٠هـ، ولقد كان القرافيُّ عظيمَ الاعتداد بشيخه، يُنَبِّلُ قَدْرَهُ جدّاً، ويذكرُه كثيراً في كُتُبه، كما ستراه في «الفروق»، ومن أَنبلِ موطنٍ من ذلك قولهُ في الفرق (٢٦٩) وقد ذكر مسألة القيام لأهل الفضلِ على جهة الإكرام: «ولقد حضرتُ يوماً عند الشيخ عزِّ الدين بن عبد السلام، وكان من أعيانِ العلماءِ وأُولي الجِدِّ في الدين، والقيام بمصالح المسلمين خاصةً وعامة، والثبات على الكتاب والسنّةِ، غيرَ مكترثٍ بالملوكِ فضلاً عن غيرهم، لا تأخذُهُ في الله لومة لائم» إلى غير ذلك من المواطن الدالَّةِ على إعجابه بشيخهِ وتوقيرِه ومحبَّتهِ، دَعْ عنك تأثُّرَه به في طريقةِ التفقُّهِ، ومنهجِ النظرِ إلى كلّياتِ الشريعةِ ومقاصدِها

---

(١) انظر ترجمته في «ذيل الروضتين»: ٢١٦ لأبي شامة المقدسي، و«طبقات الشافعية الكبرى» ٨/ ٢٠٩ للتاج السبكي.

العامة كما سبق الإلماعُ إليه ولا يعكِّرُ على ذلك إلّا إفراطُ القرافيِّ في النقلِ عن شيخه من غيرِ ذكْرٍ لاسمه، وقد نبَّهتُ على الجمِّ الغفيرِ من هٰذه المواطن في حدودِ الوُسْعِ والطاقة، وكانت تعتريني الحِدَّةُ أحياناً بسبب هذا الصنيعِ الذي ما زال أَهلُ العلمِ على إنكاره، وما أَحسنَ ما قاله الإمام الزاهد القدوةُ أبو زكريا النووي رحمه الله في هذا الشأن: «ومن النصيحة أن تُضافَ الفائدةُ التي تُسْتَغْربُ إلى قائلها، فمن فعل ذلك بورك له في عمله وحاله، ومن أوْهمَ ذلك وأَوْهمَ فيما يأخذُه من كلامِ غيرهِ أنه له، فهو جديرٌ أن لا يُنْتَفَعَ بعِلْمه»[1]. انتهى. ولقد بلَوْتُ المُرَّ من ثمرِ هذه الطريقةِ، وأرهقني جدّاً الفصلُ بين كلام ابن عبد السلام وكلامِ القرافيِّ لا رغبةً في تتبُّعِ عوراته، بل كشفاً عن أَصالته الذاتية، ومدىٰ قُدرتهِ على التفصِّي من كلامِ شيخه، وإنصافاً لابن عبد السلام الذي افترع ذُرىٰ البحوث العالية بثاقب فكره، ونافذِ بصيرته، رحمهما الله تعالىٰ.

٢ ـ ومن أعيان الفقهاءِ الذين تَلْمَذَ لهم القرافي: الإمام النظار الفقيه الأُصولي المتفنِّن أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكرٍ الكرديّ الدُّوَيْني الأصل الإسنائيّ المولد (٥٧٠-٦٤٦هـ) المعروف بابن الحاجب[2].

---

(١) انظر «بستان العارفين» ٢٣ للإمام النووي.

وهٰهُنا شيءٌ يحسنُ التنبيه عليه والتخلُّصُ من تبعته وهو أنني قد أفَدْتُ من الدكتور محمد الطاهر الميساوي استدراكَه على الشيخ محمد الشاذلي النيفر أن يكون كتاب «شرح البرهان» للمازري مفقوداً، ورأى في نَقْلِ العلامة محمد الطاهر بن عاشور عنه في «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٠٧ دليلاً على وجودِ الكتاب، وأنَّه ربما كان في خزانةِ آل عاشور، ولقد عزوتُ هذه الفائدة للأستاذ الميساوي، ولكن وقع الإخلالُ بها أثناءَ تنضيدِ الكتاب، فوجب التنويهُ والاعترافُ بالحقِّ لأَهله.

(٢) انظر ترجمته في «ذيل الروضتين»: ١٨٢ لأبي شامة، و«وفيات الأعيان» ٣/٢٤٨ لابن خَلكان، و«الديباج المذهب»: ١٨٩ لابن فرحون، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٢٣/٢٦٤ للذهبي.

إمامُ المالكية في زمانه، وصاحبُ التصانيف المشهورة، ومَنْ كان في مِسْلاخِ ابنِ عبد السلام وصُحْبَتِهِ. أثنىٰ عليه أبو شامة فقال: «كان ركناً من أركانِ الدين في العلم والعمل، بارعاً في العلوم الأُصولية وتحقيق علمِ العربية، مُتْقِناً لمذهب مالك بن أنس رحمه الله. وكان من أذكىٰ الأمة قريحةً، وكان ثقةً حجّةً متواضعاً عفيفاً، مُنْصِفاً، محبّاً للعلم وأَهْله ناشراً له، محتملاً للأَذىٰ صبوراً على البَلْوىٰ»[١]، وقد خرج من الشام مع العز ابن عبد السلام سنة ٦٣٨هـ، وهناك تَلْمذَ له القرافيُّ، واستفادَ من علومه، وأثنىٰ عليه ثناء حسناً في الفرق الرابع من «الفروق» وقال بعد أن ذكر مسألةً: «وقد وقع هذا البيتُ لشيخنا الإمام الصدر العالم، جمال الفضلاء، رئيسِ زمانه في العلوم، وسَيِّدِ وَقْتهِ في التحصيل والفهوم جمال الدين الشيخ أبي عمرٍو بأرض الشام، وأفتىٰ فيه وتفنَّن، وأبدعَ ونوَّع رحمه الله وقَدَّسَ روحَه الكريمة».

ولابن الحاجب مصنَّفاتٌ مشهورة، منها: «جامع الأمهات» وهو الحلقة الرابعة في سلسلة اختصار «المدوَّنة» كما بَيَّنه الدكتور محمد حَجِّي[٢]، وهو مطبوعٌ بتحقيق أبي عبد الرحمٰن الأَخضر، وكان ابن دقيق العيد يبالغ في الثناءِ عليه، وشرع في شرحهِ ولم يُكْمِله[٣]، ومن نظر في الكتاب لاح له غَوْرُ صاحبه، ولكنَّه ـ شأن الكتب القائمة على الاختصار ـ لا يخلو من تعقيدٍ في العبارة، ولا يُعينُ على تنمية الذوق الفقهيِّ، فلأجلِ ذلك قال بعضُ العلماءِ في هذه الطريقةِ ما قالوا[٤].

---

(١) انظر «ذيل الروضتين»: ١٨٢.

(٢) انظر مقدّمة «الذخيرة» ١/٦.

(٣) انظر «الديباج المذهب»: ١٩٠.

(٤) أعني قولَ الإمام الشاطبيِّ في «الفتاوىٰ»: ١٦٣: وأما ما ذكرتُ لكم من عدم =

ومن مصنَّفاته: «منتهىٰ السول والأمل في علمي الأصول والجدل» و«الكافية» في النحو، و«الشافية» في التصريف، و«الأمالي» المشهورة، وكلُّها مطبوعٌ مشهورٌ، وهي إلى الاختصارِ ما هي ما عدا «الأمالي»، فإنه قد استرسل فيها في العبارة ومشىٰ على هَيْنَتِه، فأَبدع فيها وأجاد رحمه الله تعالىٰ، وقد حظيت «الكافية» و«الشافية» بشرحَيْن عظيمين للرضيِّ الاستراباذي استولىٰ فيهما على غايات هذا العلم ومقاصده، وأتىٰ فيهما بما يَبْهَرُ من التحقيقات البديعة والمباحث الشريفة.

٣ ـ ومن أشياخِ القرافيِّ في العلم والتحصيل: الإمامُ العلّامة المتفنِّنُ أبو محمد محمد بن عمران بن موسى الحسيني المعروف بالشريف الكَرْكيِّ (ـ٦٨٨هـ) نَعَته ابن فرحون بشيخ المالكية والشافعية في الديار

= اعتمادي على التآليفِ المتأخرةِ، فلم يكن ذلك مني بحمدِ الله مَحْضَ رأيي، ولكن اعتمدته بسبب الخبرة عند النظرِ في كتب المتقدِّمين مع كتب المتأخرين، وأعني بالمتأخرِّين كابن بشير وابن شاس وابن الحاجب ومَنْ بعدهم، ولأن بعضَ من لقيتُه من العلماءِ بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين، وأتى بعبارة خشنةٍ في السمع، ولكنها محضُ النصيحة. انتهىٰ.

وهذه العبارة الخشنة فسَّرها الونشريسي بقوله: والعبارة الخشنة التي أشار إليها كان رحمه الله ينقلُها عن شيخه أبي العباس أحمد القباب، وهي أنه كان يقول في ابنِ بشير وابنِ الحاجب وابنِ شاس: أفسدوا الفقه. أفاده الدكتور محمد أبو الأجفان محقِّق «فتاوىٰ الشاطبي» نقلاً عن «المعيار المُعرب» ١١/ ١٤٢ للونشريسي.

قلتُ: وانظر ما كتبه المحدِّث العلّامة أحمد محمد شاكر رحمه الله في مقدّمة «شرح عمدة الأحكام» ١/ ٧-٨ لابن دقيق العيد، حيث انتقد طريقة الاختصار المفضي إلى الإلغازِ والتعجيز كما هو الشأنُ في مصنَّفات المتأخرين، وإلّا فإنَّ للمتقدّمين من المختصرات البديعة ما هو جديرٌ بالتنويه والاعتماد مثل مختصر الطحاوي ومختصر المزني ومختصر الخِرقيِّ وما هو من بابتها في سهولة العبارة وقُرْبِ المآخذِ ولطفِ المسلك.

المصرية والشامية[1]. ولد بفاس، ثم هاجر إلى مصر، وهناك تلقّىٰ عنه القرافيُّ، واشتركا في الأَخْذِ عن ابن عبد السلام. ونقل ابن فرحون عن الإمام القرافيِّ أنه قال في شيخه الشريف الكَرْكيِّ: إنَّه تفرَّد بمعرفةِ ثلاثين علماً وحده، وشارك الناسَ في علومِهم[2].

٤ ـ ومن أشياخ القرافيِّ في العلم والتحصيل: الإمامُ الفقيهُ الأُصوليُّ المتكلِّم عبد الحميد بن عيسى بن عُمْرَيْه الخسروشاهي الشافعيُّ (٥٨٠-٦٥٢هـ). كان ممَّن اختصَّ بصحبة الإمام الفخرِ الرازي وكَثْرةِ الأخْذِ عنه[3]، أثنىٰ عليه التاج السبكيُّ وقال: كان فقيهاً أُصولياً متكلّماً محقِّقاً بارعاً في المعقولات[4]، وقد ذكره القرافيُّ وذكر وروده إلى مصر، فقال في «شرح تنقيح الفصول»: «وتحقيقُ الفرقِ بين علمِ الجنس وعَلَمِ الشخص وعَلَمِ الجنسِ واسمِ الجنسِ وهو من نفائس المباحث ومشكلات المطالب، وكان الخُسروشاهيُّ يُقَرِّره، ولم أسمعه من أحدٍ إلّا منه، وكان يقول: ما في البلادِ المصرية من يعرفُه»[5]، وذكره أيضاً في البحث الرابع من مقدّمة «نفائس الأصول» فقال: «أخبرني الشيخ شمس الدين الخسروشاهي: أنَّ الإمام فخر الدين اختصر من «المحصول» كُرَّاسَيْن فقط، ثم كمَّله ضياءُ الدين حُسَيْن، فلما كَمَل وجد عبارتَه تخالف

---

(١) له ترجمة في «الديباج المُذْهَب» ٣٣٢، و«بغية الوعاة»: ١/ ٢٠٢ للسيوطي.

(٢) انظر «الديباج المُذْهبَ»: ٣٣٢.

(٣) له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ١٦١.

(٤) انظر «طبقات السبكي» ٨/ ١٦١.

(٥) انظر «شرح تنقيح الفصول»: ٣٣. وقد أكَّد القرافيُّ هذا السماع ثانيةً من الخسروشاهي حين ذكر هذه المسألة ثانيةً في «العقد المنظوم» ١/ ٢٠٠ وزاد: والظاهرُ صدقُه، فإنني لم أر أحداً يحقّقه إلّا هو.

الكُرَّاسين الأوَّلين، فغيَّرهما بعبارته، وهذا هو «المنتخب»، فالمنتخبُ لضياءِ الدين حسين لا للإمام فخر الدين»[١].

ومن مصنَّفات الخسروشاهي: «مختصر المهذَّب» في الفقه، و«مختصر المقالات» لابن سينا، و«تتمّة الآيات البينات» وغير ذلك[٢].

٥ ـ ومن أشياخ القرافيِّ في العلم والتحصيل: قاضي القضاة شمس الدين أبو بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد المقدسيُّ الحنبلي (٦٠٣-٦٧٦هـ) من أعيانِ الحنابلة ومُقَدَّميهم[٣]. انتقل إلى مصر، وعَظُم شأنُه بها، وكان إماماً محقِّقاً، وقد ذكر ابن فرحون أنَّ القرافيَّ قد سمع منه كتابه «وصول ثوابَ القرآن»[٤]، لكن وقعت نسبتُه عنده «الإدريسي» لا «المقدسيّ» والصوابُ ما أثبتناه إن شاءَ الله.

تلاميذ القرافيِّ:

١ ـ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد البَقُّوري[٥] (ـ٧٠٧هـ) من فقهاءِ المالكية[٦]، كان ذا عناية بالحديثِ وبرع في الأُصول، التقىٰ

---

(١) انظر «نفائس الأُصول في شرح المحصول» ١/ ١٠٥-١٠٦ للإمام القرافيِّ.

(٢) انظر «طبقات السبكي» ٨/ ١٦١.

(٣) له ترجمة في «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٢٩٤ لابن رجب، و«المقصد الأرشد» ٢/ ٣٣٤ لابن مُفْلح.

(٤) انظر «الديباج المُذْهَب»: ٦٣.

(٥) بالباء الموحّدة المفتوحة، وقيل بالياء المثنّاة. انظر «العقد المنظوم» ١/ ٤٤ حيث حقق الأستاذ المحقق هذه المسألة.

(٦) له ترجمة في «الديباج المُذهَب»: ٣٢٢ لابن فرحون، و«شجرة النور الزكيّة» ١/ ٢١١ لمحمد مخلوف.

بالقرافيِّ وأخذ عنه، وهَذَّب كتابه «الفروق» واختصره وهو مطبوع، وفيه فوائد ونفائس، وله «إكمال إكمال المعلم» للقاضي عياض.

٢ ـ أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد القَفْصي البكري (ـ٧٣٦هـ) كان فقيهاً محصِّلاً، وإماماً في العلوم مُفَنِّناً[١]، تفقّه بالقاضي ناصر الدين الأَبْياري تلميذ ابن الحاجب، وبضياء الدين بن العلاَّق، ثم تشوَّفَت نَفْسُه للقاءِ الشهابِ القرافيِّ، فسعىٰ إلى ذلك ودوَّن هذا السَّعْيَ بقوله: «ثم رحلتُ للقاهرة إلى شيخ المالكيةِ في وقته... ذي العقل الوافي والذهن الصافي الشهابِ القرافي. كان مُبرِّزاً على النُّظَّارِ، مُحرِزاً قَصَبَ السَّبْقِ، جامعاً للفنون، معتكفاً على التعليمِ على الدوام، فأحلَّني محلَّ السوادِ من العين، والروحِ من الجسد، فجُلْتُ معه في المنقولِ والمعقولِ، فحفظتُ «الحاصلَ» وقرأتُه مع «المحصول»، فأجازني بالإمامة في علم الأصول»[٢].

ولابن راشدٍ غيرُ واحدٍ من التصانيف منها: «شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي» و«المُذْهَبُ في ضَبْطِ قواعد المذهب» وغيرهما.

٣ ـ عبد الرحمٰن بن عبد الوهاب العَلاميُّ الشافعيُّ (ـ٦٩٥هـ) قاضي القضاة المعروف بابن بنت الأعَزِّ[٣]. تفقَّه على ابن عبد السلام، وذكر السبكي أنَّه قرأ الأصول على القرافيِّ، وأنَّ تعليقةَ القرافيِّ على «المُنتخب»[٤]

(١) له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ٣٣٤ لابن فرحون، و«نَيْل الابتهاج»: ٢٣٥ للتنبكتي.

(٢) انظر «نيل الابتهاج»: ٢٣٥.

(٣) له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ١٧٢.

(٤) المشهورُ أنَّ «المنتخب» للفخر الرازي، وقد سبق النقلُ عن الخسروشاهي أنَّه لضياء الدين حسين، انظر «نفائس الأصول» ١/ ١٠٥-١٠٦ للقرافي.

إنما صنعها لأَجْلِهِ. وذكر ابن تغري بردي أنه علَّق عنه «شرح المحصول».

٤ ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الوليِّ بن جُبارة المقدسي الحنبلي (٦٤٧-٧٢٨هـ) كان فقيهاً أُصولياً من علماء الحنابلة[١]، قرأ الأُصول على الشهاب القرافيِّ، والعربية على ابن النحاس، أثنى عليه الذهبي وقال: صالحٌ متعفِّفٌ، خَشِنُ العِش، جَمُّ الفضائل. استوطن بيت المقدس ومات به.

قلت: وقد ذهب الدكتور أحمد الختم عبد الله في مقدّمة «العقد المنظوم» ١/ ٤٥ إلى أنَّ تاج الدين الفاكهاني عمر بن علي بن سالم بن صَدَقة اللخميَّ الإسكندريَّ (٦٥٤-٧٣١هـ) هو من تلاميذ الإمام القرافيِّ. وربما كان هذا ممَّا يحتاجُ إلى فَضْل نظرٍ وتحقيق، ولم يتهيّأ لي تحريرُ هذا المقامِ، وإنَّما هو إيماءٌ إلى هذا المطلب وحَسْبُ.

مصنَّفات الإمام القرافيِّ:

وهاهي مصنَّفاتُه مُرتَّبةً على حروف المعجم مع الإشارة إلى المطبوع منها:

١ ـ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الردِّ على اليهود والنصارى.
مطبوع بتحقيق الأستاذ مَجْدي الشهاوي.

٢ ـ الأجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نُباتة.

٣ ـ الاحتمالات المرجوحة.

---

(١) له ترجمة في «ذيل طبقات الحنابلة» ٢/ ٣٨٦ لابن رجب، و«المقصد الأرشد» ١/ ١٧٧ لابن مفلح، و«معرفة القرّاء الكبار» ٢/ ٧٤٦ للذهبي.

٤ ـ الإحكام في تمييز الفتاوىٰ عن الأحكام وتصرُّفات القاضي والإمام. مطبوع بعناية الشيخ المحقّق عبد الفتاح أبو غُدَّة رحمه الله.

٥ ـ أدلة الوحدانية في الردِّ على النصرانية.

٦ ـ الاستبصار فيما لا يدرك بالأبصار(١).

٧ ـ الاستغناء في أحكام الاستثناء. مطبوع بتحقيق الدكتور طه محسن، وله طبعة أُخرى بتحقيق محمد عبد القادر عطا.

٨ ـ الأمنية في إدراك النية. مطبوع.

٩ ـ الانتقاد في الاعتقاد.

١٠ـ البارز للكفاح في الميدان.

١١ـ البيان في تعليق الأيمان.

١٢ـ التعليقات على المنتخب.

---

(١) قد ذكر الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في مقدِّمة «الإحكام»: ٢٨ أنَّه كتابٌ في علم الكلام، وأن منه نسخةً مخطوطةً في مكتبة أسعد أفندي في إسطنبول ورقمها فيها ١٢٧٠.

قلتُ: هذا كلامٌ فيه نظر؛ فقد ذكر ابن أَيْبَك الصفدي في «الوافي بالوفيات» ٦/ ٢٣٣-٢٣٤: أنَّ للقرافي كتابَ «الاستبصار فيما يدرك بالأبصار» وهو خمسون مسألةً في مذهب المناظرِ كتبتُه بخطّي وقرأتُه على الشيخ شمس الدين بن الأكفاني. انتهى.

وقال الصفدي أيضاً في «أعيان العصر وأعوان القصر» ٤/ ٢٢٧ في ترجمة محمد بن إبراهيم الأكفاني: وقرأتُ عليه رسالة «الاستبصار فيما يُدرك بالأبصار» وهو كتابٌ صغيرٌ في علم المناظرِ تصنيف الشيخ شهاب الدين القرافيِّ الأُصوليِّ المالكيِّ، فحلَّ كلامه وواخَذَهُ في أشياءَ». انتهى.

١٣- تنقيح الفصول في الأصول.

١٤- الذخيرة. مطبوع بعناية ثلاثةٍ من المحققين: الدكتور محمد حَجّي، والأستاذ سعيد أعراب، والأُستاذ محمد بوخبزة، وصدر عن دار الغرب الإسلامي في أربعة عشر مجلَّداً.

١٥- شرح الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي.

١٦- شرح التهذيب للبرادعي. وهو «تهذيبُ المدوَّنة».

١٧- شرح الجلاَّب. والمراد به كتابُ «التفريع» للجلاّب.

١٨- شرح تنقيح الفصول. طبع بعناية طه عبد الرؤوف سعد.

١٩- العقد المنظوم في الخصوص والعموم. مطبوع بتحقيق الدكتور أحمد الختم عبد الله، وله طبعةٌ أُخرىٰ.

٢٠- الفروق. وهو كتابُنا هذا. واسمُه العَلَمي «أنوار البروق في أنواءِ الفروق».

٢١- المنجيات والموبقات في الأَدعية وما يجوز منها وما يكره وما يحرُم.

٢٢- نفائس الأصول في شرح المحصول. مطبوع بتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوَّض. وهي نسخةٌ مليئةٌ بالأخطاءِ، ولم تظفر بالتحقيق اللائق بها، وفيها عجائبُ ومُخبّآت[1].

---

(١) وسأذكر واحدة من هذه العجائب يُستدلُّ بها على ما وراءَها. فقد ذكر الإمام القرافيُّ في صَدْرِ كتابه مجموعة المصادر التي اعتمد عليها في شرحه، وذكر منها كتاب «الواضح» ومعلومٌ عند شُداةِ الطلبةأنَّه يريد «الواضح في أُصول الفقه» من تصنيف الإمام الكبير ابن عقيل الحنبلي، وأن الجزءَ الأول قد صدر بتحقيق جورج المقدسي عام ١٩٩٦ قبل أن يُصدره كاملاً الدكتور عبد الله بن عبد المحسن =

٢٣ـ اليواقيت في أحكام المواقيت.

وبعد:

فإنَّ من منَّةِ الله تعالىٰ أن يَسَّر سبيلَ العمل في كتاب «الفروق» للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، أحد أعيان المالكيةِ وفقهائهم المتحققين بنفاذِ البصيرة، وجَوْدةِ القريحة، وبراعة الاستدلال، والقدرة على سَبْرِ أغوارِ الشريعةِ والوقوفِ على أسرارِها ومقاصدِها، ولقد تجلَّى ذلك كله في كتابه الفَذِّ «الفروق» الذي لا يختلف اثنان على أنه واسطة العِقْدِ بين مصنَّفات القرافيِّ المتينة. وما زال أهل العلمِ كثيري الاهتمام بهذا الكتاب النفيس الذي إذا ذُكرت كتب المقاصد كان إلى جانبها، فهو لا يقِلُّ مَرْتبةً عن «القواعد الكبرى» لابن عبد السلام، و«أعلام الموقعين» لابن القيم، و«الموافقات» للشاطبي، وكلُّها قد توفَّر لها من العنايةِ ما جعلها قريبةَ التناول من أيدي الباحثين وطلاّب العلم، وظلَّ كتاب القرافيِّ غيرَ مُنْتَظِمٍ في عِقْدِ هذه المصنَّفات النافعة من حيث النشرُ الجيد، والعنايةُ العلميةُ اللائقةُ به، فصحَّت العزيمة على نَشْرِه، وبَذْلِ المستطاع من الجُهْدِ في تحقيقهِ وإخراجهِ في طبعةٍ جيّدة تأخذُ بأسباب التحقيق العلميِّ الذي استقرَّت معالمُه وتقاليده المنهجية منذ مدَّةٍ ليست بالقصيرة.

= التركي، فجاء المحقّقان الكريمان لقراءة لفظ «ابن عقيل» فاعتاص عليهما، فجعلاه «لأبي عُبَيْد» ثم ترجما في الحاشية (٤) ج١ ص٩٣ للإمام أبي عُبَيْد القاسم ابن سلاَّم (٢٢٤هـ) وأبو عبيد كان بمعزلٍ عن التصنيف في أُصولِ الفقه، وإنْ كان من أعيانِ العلماء، ومعروفٌ عنايتُه بالغريب واللغة والقراءات وما هو من بابة هٰذه العلوم التي كانت شاغلَ السلف الصالح في ذلك العصر. فهٰذه هذه.

فلأجل ذلك شدَّد الدكتور محمد الطاهر الميساوي النكير على هذه الطبعة، وانتقد ما اعتراها من التشويش والأخلالِ، وكتب كلمةَ حَقٍّ في هذا الصنيع الذي ابتُلي به هذا الكتاب النفيس. انظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٠٩-١١٠ لمحمد الطاهر ابن عاشور، دراسة وتحقيق محمد الطاهر الميساوي.

لقد تمَّ تحقيقُ هذا الكتاب بالاعتمادِ على نسخة معهد المخطوطات العربية ورقمها (١٣٥٦) وهي مصوَّرةٌ من مكتبة آيا صوفيا في تركيا، وهي نُسخةٌ جيدة قريبةُ عهدٍ بالمصنِّف حيث نُسِخ الجزء الأول منها سنة ٦٨٥هـ، ووقع الفراغُ من نَسْخِ الجزءِ الثاني سنة ٦٨٧هـ، وكلا الجُزْءَيْن قد تمَّ نَسْخُه على يدِ عمر بن إسماعيل بن محمود الدمشقيِّ الحنفيِّ، وهو من فضلاء الفقهاء، ذكره عبد القادر القرشي في «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» ٢/ ٦٣٧، وذكر أنه تفقَّه، وكتب بخَطِّه الكثير من الحديث والفقه، وأنه واظبَ على الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) وأخَذَ عنه قطعةً من كتاب «الإلمام» قال: رأيتُها بخَطِّه، ومعروفٌ أنَّ القرافيَّ وابن دقيق العيد قد تخرَّجا بالعزِّ بن عبد السلام، فيكون الناسخ في طبقة تلاميذهما، فلذلك كان حظُّ هذه النسخة حظّاً حَسَناً حين وقعت لهذا الناسخ الحاذق المُتفقِّه الذي تلوحُ مخايلُ مشاركته في العلوم من خلالِ ضَبْطِه لبعضِ المواطن التي يَعْسَرُ تخليصُ معناها إلّا بالضَبْطِ، ومن خلالِ بعضِ الهوامش النافعة التي كان يكتبها في بعضِ الأحيان على حاشية «الفروق» كما ستراه في موطنهِ، فكان هذا كلُّه من يُمْنِ طالع هذه النسخةِ التي كُتِبَ على طُرَّتها أنَّها نُسْخَةٌ نفيسة.

تقع نسخةُ الفروق في جُزْءَيْن كما مرَّ آنفاً، عدد أوراق الجزء الأول (١٩٧) ورقةً، قياسُ كلِّ ورقة ١٠×١٦سم، وهي مقروءة الخطِّ، تفتقر إلى الإعجام والضَّبْطِ إلَّا في الفَرْطِ والنُّدْرةِ حيث تشتدُّ الحاجةُ إلى ذلك، وهي سليمةٌ من الآفات إلّا في بعضِ المواطن القليلة التي أثَّرت فيها الرطوبة أحياناً، وإلّا ما كان يسقط من بعضِ الكلمات، وقد تمَّ استدراك ذلك كلِّه من المطبوعة القديمة للفروق التي يظهر أنَّها قد صُحِّحت بالاعتمادِ على غيرِ واحدةٍ من النُّسخِ الخطية للكتاب، وأنَّ بعضَ أهلِ

العلم والفضل قد كرَّ عليها بقلم النقد والتمحيص، فقدَّمت لنا عوناً ملموساً في سبيل التغلب على هذه المشكلات التي لا إرادةَ لنا في ظهورِها، فجزىٰ الله القائمين على تلك الطبعة القديمة خَيراً، وجعلها في ميزان حسناتِهم، فقد بذلوا جهداً حميداً مشكوراً يُطلق الألسنة بالدعاءِ لهم والثناءِ عليهم.

ويقع الجزءُ الثاني في (٢١٨) ورقة، وهو من بداية الفرق الحادي والعشرين والمئة إلى نهاية الكتاب، وعلى الرغمِ من كَوْنِ الناسخ واحداً إلّا أن خطَّ الكتاب قد اختلف قليلاً، وغدا أكبر حَجْماً، وهو نظير الجزء الأول في الصفات، وكلا الجزءَيْن قد حَظِيَ بفهرسةٍ كاملةٍ لموضوعات الكتاب في صَدْرِ المخطوط، وهذا مَظْهرٌ من مظاهرِ العنايةِ أيضاً، فالحمدُ لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات.

وإتماماً للفائدة المرجوَّة من هذا الكتاب، فقد حَشَّيْتُه بكتاب «إدرار الشروق على أنواء الفروق» للإمام الفقيه النظَّار أبي القاسم القاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري (٦٤٣-٧٢٣هـ) المعروف عند الإطلاق بابن الشاط، والذي نقَّح كتاب القرافيّ وقَوَّم مُنْآدَه، وأوفىٰ على الغايةِ في الاستدراك عليه، مع قَسْوَةٍ في العبارةِ في بعضِ الأحيان، فجاء كتاباً حَفيلاً نبيلاً لا يستغني عنه الناظر في كتاب القرافيّ، حتى قالت المالكية: «عليك بفروق القرافيِّ ولا تقبل منها إلّا ما قَبِله ابن الشاط»، فكان من تمامِ التوفيق أن شَفَعْنا كتابَ القرافي بهذا الكتاب، ولم أدَّخِر جَهْداً في تصحيحه وضَبْطِه والتعليق عليه في مواطن قليلة، معتمداً في ذلك على النسخة المطبوعة بهامش المطبوعة القديمة.

أما فيما يتعلَّق بمنهج التحقيق، فقد صَنَع الله تعالىٰ لي حين تيسَّر لي العملُ في «مؤسسة الرسالة»، صُحْبَةَ شيخنا الفقيه المحدِّث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط، ناشرِ «المسند»، وأستاذ هذا الفنِّ في هذا العصر

غير منازع، حيث أُتيحَ لي أن أتدرَّبَ على المعالم المنهجية التي استقرَّت في هذه المؤسسة الرائدة، وأن أكون حريصاً على الاستفادة من خِبراتِ من تمرَّسوا بدقائق هذه الصنعة التي كانت عزيزةَ الجانب لا يقتحم حِماها إلَّا مَنْ آنَسَ من نَفْسِهِ نارَ القيامِ بأعباءِ التحقيق.

لقد تمَّ ضَبْطُ هذا الكتاب وتَفْصيلُه بحسب مقتضيات المعنى مراعياً في ذلك الإخراجَ اللائقَ للنصِّ، وقمتُ بتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والشواهد الشعرية إلّا حيث لم يتيسَّر ذلك بعد بَذْلِ أقصى الجُهْدِ، وتتبَّعْتُ النصوصَ الفقهيةَ والأصولية التي شحن بها المؤلِّفُ كتابَه، فكان ذلك عملاً مُضْنِياً استبدَّ بأكثرِ الوَقْتِ، ولم أغفُل عن التعليق على بعضِ المواطن التي لا يُسلَّمُ فيها للقرافيِّ اختيارُه، وكان من أشقِّ ذلك وأكثرِه مسألةُ التأويل، وما بَثَّه القرافيُّ من اختيار الأشاعرة في الأسماءِ والصفات والكلام النفسيِّ وما هو من بابتها من مسائل الاعتقاد، حيث تتبَّعْتُ هذه المواطن، ونَبَّهْتُ على وَجْهِ الحقِّ الذي أَرتضيه وأدينُ الله تعالىٰ به من خلالِ الاعتماد على مُجْمل اعتقاد السلفِ الصالح في هذه المسائل، وكان جُلُّ اعتمادي في الانتقادِ على الجهودِ العظيمة التي بذلها شيخ الإسلام ابنُ تيمية في تصحيحِ هذه المسائل في غيرِ ما مصنَّف من مصنَّفاته، ثم ما تلا هذه الجهودَ على أيدي تلاميذه الأبرار: ابن القيم وابن مفلح، وابن كثير، والذهبي، ومن سارَ على نهجهم في هذا الطريق كابن أبي العزِّ الحنفي، وابن رجب الحنبلي، وقبلهم ابنُ عبد البرِّ والبغويُّ وابنُ الصلاح في طائفةٍ من أفذاذِ العلماءِ الذين ارتضوا هذا المنهج السديد في هذه المعضلاتِ والدقائق، متوخّياً في ذلك كلِّه العبارةَ المهذَّبة، والنقدَ اللائقَ بأقدارِ العلماءِ، مستعيذاً بالله من بَسْطِ اللسان في حقِّ أناسٍ من ذوي الأقدارِ الخطيرة في العلم والزهدِ والجهاد، كالإمام عز الدين بن عبد السلام، والقاضي عياض، وأبي بكر بن العربي، والإمام النووي، وابن دقيق العيد وغيرهم من الأعيان الكبار.

وأيضاً، فقد ترجمتُ لجميع الأعلام الواردة في الكتاب في الموطن الأول من ورودها، وعرَّفْتُ بالمصنَّفات التي اعتمد عليها القرافيُّ أو نقل منها، وبذلتُ جهداً لا يعلمه إلّا الله تعالىٰ في سبيل رَبْط كتاب «الفروق» بكتاب «القواعد الكبرىٰ» لابن عبد السلام، فقد أفرط القرافي في الاعتمادِ على شيخه، ولكنَّه كان لا يذكر اسمَه في أغلب الأَحيان كما سبق بيانُه، فظهر لي أن هناك بحوثاً كاملةً قد أَخَذَها القرافيُّ من كتاب شيخه دون أدنىٰ إشارة إليه، فنَبَّهْتُ على ذلك كلِّه في حدود الوُسْع والطاقة، كما حرصتُ على رَبْطِ كتاب «الفروق» بكتاب «الذخيرة» للقرافيِّ حيث نصَّ هو على الوشائج القوية بينهما، فظهر لي مدى التكامل بينَهما، وكيف أنَّ القرافيَّ قد استجمع قوَّتَه في ضبط القواعدِ الأصولية في «الفروق» بعد أن كانت منثورةً في مواطن متفرّقة من «الذخيرة».

وعملاً بما ثبت من قوله ﷺ: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس» أجدُه حقاً واجباً أن أتقدَّم بجزيل الشكر ووافرِ الاحترام من الباحِثَيْن الكريمين: الأُستاذ إياد الغوج والدكتور عصام هزايمة اللذَيْن قدَّما لي عوناً كريماً في سبيل الحصول على الأصل الخطيِّ للكتاب.

هذا جُهْدُ المُقِلِّ، أسألُ الله تبارك وتعالىٰ أن ينفع بهذا التحقيق كما نفع بأَصْلِـه، وأن يجعلنا ممَّن لا يقبلون للعلم جزاءً إلّا رضوانَ الله تعالى، وأن نكون من السائرين على مدارج السالكين، والمُتحقِّقين بطريقِ الهجرتين، إنَّه وليُّ ذلك والقادر عليه، والحمدُ لله ربِّ العالمين.

وكتبـــه

عمر حسن القِيَّام الطِّيبي

إربد ـ الأردن

عصر الجمعة ٢٠/ رجب/ ١٤٢٣هـ

المطلب الثالث

ملحوظات نقدية منهجية

حول طبعة دار السلام لكتاب «الفروق»

حين شرعتُ في تحقيق كتابِ «الفروق» لم أكن أَعلمُ أنَّ لهذا الكتابِ نَشْرَةً محقّقةً تنالُ ثقةَ الباحثين وأَهل العلم، فكان هذا السببُ كافياً لبعثِ كامنِ العزمِ لإخراجِ هذا الكتابِ القَيِّم في طبعةٍ جيّدةٍ تأخذُ بأسباب التحقيق الرصين، وتتجاوز معطياتِ الطبعةِ القديمة للكتاب التي بذل فيها مصحِّحوها جُهّداً كريماً يُطلقُ الألسنةَ بالدعاءِ لهم والثناءِ على يقظتهم في تصحيح هذا الكتاب وتقويم عبارتهِ، فأَجمعتُ أَمري على ذلك، واستعنتُ بالله تعالى على بلوغ هذا المراد.

حتى إِذا كنتُ على مشارف النهايةِ من الجزء الثاني من »الفروق»، تناهىٰ إِليَّ أَنَّ هناك طبعةً مُحقَّقةً للكتاب، وأَنها صادرةٌ عن «دار السلام» في مصر، فاستبدَّت بي الحَيْرَةُ، وأُسْقِطَ في يدي، ورحتُ أُقَلِّبُ وجوهَ النظرِ في أمرِ إِكمالِ التحقيق؛ فقد كنتُ مُطَّلعاً على جهدٍ كريمٍ لهذه الدار من خلال نشرتها المتقنة لكتاب «الوسيط» للإِمام الغزالي في سبعة أجزاء ضخام، بتحقيق الأُستاذَيْن الكريمَيْن: أَحمد محمود إِبراهيم ومحمد محمد تامر اللذين لم يدَّخرا جُهداً في سبيل تجويدِ نَشْرِ الكتاب، ناهيك عمّا ضمَّا إليه من الكتب النافعة التي عالجت مشكلات «الوسيط» ولا سيّما كتاب الإِمام الحافظ الناقد ابن الصلاح «شرح مُشْكِل الوسيط»، فحظيت هذه الطبعة بالثقة والاحترام، ووقع في الظنِّ أن لدار السلام منهجاً مستقرّاً في التحقيق والنشر كالذي رأيته وعملتُ في إِطاره في

«مؤسسة الرسالة» أَعْرقِ مؤسّسات النشر في العالم الإسلامي، فلهذا ولغيره من الأَسباب حرصتُ على الاطلاع على طبعة «دار السلام» بُغْيَةَ اتخاذِ موقفٍ نهائي من العمل في كتاب «الفروق».

ثم يسَّر الله تعالى بفَضْلِه، وبغيرِ قليلٍ من الجهدِ حصلتُ على طبعة دار السلام بتحقيق الدكتورَيْن: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، وكلاهما يحملُ درجة الأُستاذية في تخصُّصه، ويبدو أنهما مسؤولان عن مركزٍ للدراسات الفقهية والاقتصادية كما جاءَ على غلاف الكتاب، ووقعت النسخة في أربعة مجلدات مشفوعة بالفهارس الفنية، وكان عدد صفحاتها متتابعةً (١٦٩٤) صفحة.

شَرَعْتُ في قراءة الكتاب مستصحباً حال الرضا الذي كنتُ أشعرُ به حين طالعتُ «الوسيط»، ولم أكن محتاجاً لكثيرِ قراءةٍ حتى ظهر لي أنَّ كتاب «الفروق» لم يَنلْ حقَّه من التحقيق العلميِّ الرصين، وأنَّ هناك غير قليلٍ من أَماراتِ التسرُّعِ وعدم التمحيصِ، وأَنه لا بُدَّ من المُضيِّ قُدُماً في تحقيق «الفروق» وإخراجهِ في طبعةٍ جيدةٍ بريئةٍ من الأخطاء العلمية والعِلَلِ المنهجية التي ظهرت في طبعة «دار السلام»، وأنَّه لا بُدَّ من التنبيه على بعضِ الأَخطاء الواقعة في تلك الطبعة على جهةِ النقدِ والتمحيص كي لا تتكرَّر مِثْلُ هذه الأَخطاءِ العلمية الفادحة على مستوى المنهجِ والمعارف.

إِنَّ من التقاليد المنهجية الراسخة في فن التحقيق أن يتمَّ التعريفُ بالأعلامِ الذين هم مَظِنَّةُ خفاءِ الشهرة على القارىء، وأنه إِذا تمَّ التعريفُ بهم مرَّةً واحدةً فقد حصل المقصود، اللهمّ إِلّا ما يقع على جهةِ السهوِ والنسيان من تكرارِ التعريف بالأعلامِ على الفَرْطِ والنُّدرةِ، أَما أَن يستعرضَ المحقّق قُوَّتَه في الترجمةِ المسهبة لأعلامٍ لا تَخْفى شخصياتُهم

على شُداةِ الطلبة فَضْلاً عن الدارسين والباحثين كالذي وقع في طبعة دار السلام من الترجمة للخلفاءِ الراشدين في غيرِ ما موطنٍ، ولأعلامِ الصحابة، وللأئمة الأَربعة أَصحاب المذاهب الفقهية المتبوعة ومن هو من بابتِهم شُهْرةً وظهوراً، فهو أَمرٌ غريبٌ مُسْتَهجنٌ، وهو على غيرِ الجادة بل أصبح عَلَماً على منهجيةٍ مرغوبٍ عنها لدى المحققين، وهَبْ أَننا تسامَحْنا إِزاءَ الترجمة لكلِّ عَلَم، فهل يكون معقولاً أَن يتمَّ تكرارُ بعضِ التراجم في أَربعةِ مجلّدات الكتاب؟ وهل يلجأ إِلى هذا الصنيع إِلّا من يرغبُ في الاستكثارِ من الهوامشِ لضعفِ مُنَّتِه في التحقيق ونَقْدِ آراءِ المصنَّف وسَبْرِ أَغوارِ الكتاب؟ ولقد ابتُليت طبعة «دار السلام» بهذا الداء الوبيل، وأُريقَ مِدادٌ كثيرٌ في التعريفِ بأعلامِ الصحابة لا على جهةِ الاقتصادِ والاختصارِ بل على جهةِ التزيُّد والإِكثار، وإِلّا فأين هو القارئُ الذي يقرأ هذا الكتابَ الصعبَ المنذورَ لفنِّ المقاصدِ وقواعد التفريع، ثم تجده محتاجاً لمعرفة تراجم الخلفاء الأَربعة كما وقع في (٢/ ٥٨٩) من «الفروق»، وهل يقعُ في الوهم أَنَّ ابن عباس رضي الله عنه وعن أبيه يحتاجُ إلى أَحدَ عَشَر سطراً للتعريف به كما في (٢/ ٥٧٢) من «الفروق»، ثم لم يطمئن المحقّقان إلى هذا، فعادا إلى التعريفِ به في (٤/ ١٢٣٥) وكان قد سبق لهما أَن عَرَّفا به في المجلد الأول (١/ ٣٢١) فبأيِّ شيءٍ يمكنُ تفسيرُ هذا الصنيعِ؟ وهل من حاجةٍقطُّ إلى التعريف بمعاذ بن جبل رضي الله عنه في ثمانية أسطر كما في (٢/ ٥٥٨) وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه في عشرة أسطر كما في (٤/ ١١٦٩) وابن عمر رضي الله عنهما في تسعة أَسطر في (٤/ ١١٥٥) إلى غيرِ هذه الكوكبة من الأَعلامِ الكرام الذين لا تَخفى شخصياتُهم على مَنْ يُطالِعُ كتاباً كالفروق.

أَما تكرارُ التراجم فهو من عورات هذه الطبعة، ويكفي أن يُشارَ في هذا المقام إِلى أَنَّ ترجمة القاضي عياض قد وردت في المجلدات

الأَربعة، فوقع التعريفُ به في المجلد الأول (١/ ١٣٨) وفي المجلد الثاني (٢/ ٦٦٦) وفي المجلد الثالث (٣/ ٩٦٠) وفي المجلد الرابع (٤/ ١١٢٩)، وكذا وقع التعريفُ بالإمام المازري في المجلد الأول (١/ ٧٥، ٣/ ١٢) ، وفي المجلد الثاني (٢/ ٧٠٠) وفي المجلّد الثالث (٣/ ٩٥٠) فأيُّ حاجة تدعو إلى سلوكِ هذه البُنَيّاتِ والطريقُ لاحبٌ مُسْتنيرٌ قد استقرّت صُواه ومعالمُه منذ أَمدٍ غير قليل؟ وماذا سيقولُ القارىء إذا نظر إلى ما فعله المحقّقان الكريمان حين وصلا إلى قوله صلوات الله وسلامُه عليه: «نِعْمَ العبدُ صهيبٌ لو لم يخف الله لم يَعْصِه» كما جاء في الفروق، فما كان منهما إلّا أَن ذهبا إلى التعريفِ بصُهَيْبٍ الرومي رضوان الله عليه، ثم أَعرضا عن الحديثِ المذكور، وهو ممَّا يحتاجُ إلى بحثٍ وتنقيدٍ كما بينتُه في موطنِه، فهل هذا من مُقتضيات المنهج السديد في التحقيق؟ أم أَنَّ هناك تقصيراً ملحوظاًوقع في تحقيق هذا الكتاب النفيس؟

هذا، وربما وجد بعضُ أهل العلم بعضَ العُذْرِ لمثلِ هذا الصنيع، ورأى أنَّ هذا الإفراطَ في التعريف أَمرٌ شكليٌّ خارجيٌّ يمكنُ احتمالُه إذا كان عرِيّاً عن الأَخطاء العلمية، وهو رأيٌ سنُضطرُّ إلى قبولهِ في هذا المقام، ولكنَّ الذي لا يمكنُ أَن يكونَ مقبولاً بحالٍ هو ما ظهر في كتاب «الفروق» من الأَخطاءِ العلمية الفادحة التي كتبها الأستاذان المحققان في هوامش الكتاب، والتي لا يمكنُ تفسيرُها إلّا بالتسرُّع والغفلةِ عن مقاصدِ التحقيق، وعدمِ الأَخذِ بأَسباب الجدِّ والصرامة العلمية والمنهجية في تحقيق هذا الكتاب.

١ـ فمن الأَخطاءِ الدالّةِ على التسرُّع في التحقيق ما وقع في الفرق الرابع من المجلد الأول (١/ ٢٠٠) من التعريف بالقاضي عبد الوهاب البغدادي، شيخ المالكية في عصره، وصاحب التصانيف الفائقة في

مذهبهم، ومَنْ إذا أُطْلِقَ في دواوين المالكية لم ينصرف الذهنُ إلّا إليه، فجاء المحقّقان الفاضلان فقالا في ترجمته ما نصُّه: «هو ابن جَلَبة، مفتي حرّان وقاضيها، أَبو الفتح عبد الوهاب بن أَحمد بن جَلبة الحرّاني الحزّار (كذا، وصوابه الخزّاز نسبة إلى بيع الخزّ)، تفقَّه بالقاضي أَبي يعلى بن الفرّاء، وكتب تصانيفَه، وكان ولي قضاءَ حَرّان نيابةً عن أَبي يعلى، درَّس ووعظ وخطب ونشر السنَّة، قتله ابن قريشٍ العُقَيْليّ في سنة ستٍّ وسبعين عند قيامِ أَهل حرّان على عليٍّ بن قريش لمّا أَظْهَرَ سبَّ الصحابة». انتهى. وهذا ممَّا لا يجوزُ وقوعُه في ديوانٍ من دواوين المالكية العلمية، فإذا كان القاضي عبد الوهاب غيرَ معروفٍ فمن يكون إذن؟

٢ ـ ومن الأَخطاءِ الدالة على التسرُّع وعدمِ التمحيص في التحقيق ما وقع في الفرق (٤٦) (٢/ ٤١١) في ترجمة الشاعر الجاهلي أُمية بن أبي الصلت الذي آمن لسانُه وكفر قلبُه كما هو معروفٌ من سيرته، فذكر له القرافيُّ جملة أَبياتٍ في مدح عبد الله بن جُدعان أحدِ سادات قريش وأَجواد العرب، فجاءَ المحقّقان وكتبا كلاماً غريباً جداً في ترجمة هذا الشاعر وقالا ما نصُّه: هو أُمية بن عبد العزيز بن أَبي الصلت الداني العلّامة الفيلسوف، الطبيب الشاعرُ المُجوِّد، صاحبُ الكتب، ولد سنة ستّين وأَربعمائة، وتنقّل وسكن الإسكندرية، ثم رُدَّ إلى المغرب، وكان رأساً في النجوم والوقتِ والموسيقى، مات بالمهدية في آخرِ سنة ٥٢٨هـ. انتهى. فهل يجوزُ أن يقع مِثلُ هذا الخطأ في كتاب يتصدّى لتحقيقه من يحمل مرتبة الأُستاذية في علوم الشريعة؟!

٣ ـ ومن كبائرِ الأَخطاءِ التي وقعت لهٰذين المحقِّقين الكريمين ما وقع في الفرق (٢٧٠) (٤/ ١٤٠١) في ترجمة الحجاج بن يوسف الثقفي، وقد ذكر القرافيُّ خروج ابن الأَشعث عليه في الواقعةِ المشهورة كما بيَّنتُه

في موطنه، فجاء الأستاذان المحقِّقان فكتبا كلاماً في ترجمة الحجاج يبرأُ بعضُه من بعضٍ فقالا: «الحجاج بن يوسف بن حجَّاج أبو محمد الثقفي البغدادي الحافظ من تلامذةِ أَبي نواس وأَصحابه، مَنْشأُ الحجاج بغداد، وطلب العلم. قال أَبو داود: هو خيرٌ من مئةٍ مثل الرمادي، توفي سنة ٢٥٩هـ. انتهى، فهل يلامُ القارىءُ إذا قامَ وقَعَدَ لمثلِ هذا الكلام الذي خرج من مشكاة التسرُّع وخفَّةِ ذات اليد في علم التحقيق.

٤ ـ ومن عجائبِ ما وقع من الأخطاء العلمية في كتاب «الفروق» ما وقع في الفرق (١٣٩) (٣/ ٨٥٧) في ترجمة ابن رشد الجَدِّ صاحب «البيان والتحصيل» وقد ذكره القرافيُّ بلفظ: قال صاحبُ «البيان» على المعهودِ من عادته في «الفروق» و«الذخيرة»، اعتماداً منه على فطنةِ القارى وخبرته بمصنَّفاتهِ ومصطلحاته، فجاءَ هذان المحققان الفاضلان وقالا ما نصُّه: «صاحبُ البيان: هو الإمام العلاّمة قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الفارابي أبو حنيفة الأتقاني. قدم دمشق سنة ٧٤٧هـ، ثم انتقل إلى مصر، ودرس بها بجامع المارداني. كان رأساً في الحنفية، بارعاً في الفقه واللغة، من مصنفاته: «التبيين في شرح المنتخب الحسامي» و«شرح الهداية» وسمّاه «غاية البيان ونادرة الأَقران» ترجمتُه في «الدرر الكامنة» ١/ ٤٤٢-٤٤٥ و«النجوم الزاهرة» ١٠/ ٣٢٥، و«مفتاح السعادة» ٢/ ٢٦٧ و«الطبقات السنية» (٥٥٣) و«شذرات الذهب» ٦/ ١٨٥. انتهى، ثم لم يقنع الأُستاذان الكريمان بهذا، فعادا إلى تكرار الخطأ نفسه في الفرق (٢٢٧) (٤/ ١١٩١) فهل يقع في ذهن إنسانٍ أَن يذكر القرافي في كتابه رجلاً سيأتي بعده بزمنٍ طويلٍ لا يقل عن نصفِ قرنٍ؟ وهل يجوز أن تقع مِثْلُ هذه الأَخطاءِ ممَّن يدرِّسُ الطلابَ في الجامعات والمعاهد العلمية؟ هذا شيءٌ فوق الاحتمال.

٥ ـ ومن عجائب ما وقع في طبعة دار السلام ما كتبه الأستاذان المحقّقان في الفرق (١١٨) (٢/ ٦٩٩) في ترجمة الإمام الداوودي أَحدِ فقهاء المالكية المعتبرين كما بينتُه في موطنهِ، فجاء المحقّقان الكريمان وكتبا كلاماً يأخذُ بعضُه بحُجَزِ بعضٍ إلى مهواةِ الخطأ فقالا ما نصُّه: «الداودي: الإمام العلاّمة، الورع القُدوة، جمال الإسلام، مسندُ الوقتِ، أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المُظفَّر بن محمد بن داود بن أحمد بن معاذ الداودي البوشَنْجي. ولد سنة ٣٧٤هـ. وسمع الصحيح ومسند الدارمي من السرخسي. أَتى إلى بغداد وتفقّه على أَبي حامد وأبي الطيب وغيرهما، توفي في شوّال سنة ٤٦٧هـ ببلدته بوشَنْج، وهي بلدةٌ على سبعة فراسخ من هَراة». انتهى. وهو كلامٌ غير صحيح، وكلامُ القرافيِّ دالٌّ على أنه ينقلُ عن إِمام من أَئمة المالكيةٌ كما حقَّقْتُه في موطنِه، وترجمة الداوودي كما نقلاها من «سير أعلام النبلاء للذهبي» دالة على أنه من فقهاءِ الشافعية وأَعيانِ المحدّثين، أَفلم يكن هذا الفارقُ الواضحُ داعيةً للشكِّ في صحَّةِ ما يكتبان؟ وما حاجة القرافي للنقلِ عن محدِّثٍ شافعيٍّ وهو يبحثُ مسألةً فقهيةً مَحْضةً حول ما يوجبُ نَقْضَ الجزية وما لا يوجب، ولكنَّ التسرُّع والخَطْرَفَةَ يُفضيان براكبهما إلى أكثر من هذه الأَخطاءِ التي تُنادي على عدم الدقة والتثبت في المسائل العلمية.

٦ ـ ومن عجائب طبعة دار السلام ما وقع في الفرق (٢٤١) (٤/ ١٢٨٢) من الخطأ الفاحش في التعريف بالإمام الطبري، صاحب التفسير، والإمامِ المشارك في جميع علوم الإسلام، وقد نقل عنه الإمام القرافيُّ بواسطة القاضي عِياض في «الشفا» قولًا في تكفير من جحد أَنَّ الله تعالى عالمٌ أَو متكلّمٌ أَو غير ذلك من صفاته، فجاءَ المحققان الكريمان وترجما للإمام الطبراني المُحدِّثِ المعروف صاحب «المعاجم الثلاثة»، فقالا: الطبري:

أبو القاسم سليمان بن أَحمد بن أيوب بن مُطَيْر اللخمي الشامي الطبري، صاحب التصانيف. هو الإمام الحافظ الفقيه، الرحَّال الجوّال، محدِّث الإسلام. عَلَمُ المعمَّرين ولد بمدينة عكا في صفر سنة ستين ومئتين، وتوفي سنة ٣٦٠هـ انتهى. فهل يحسُنُ أَن تقع مثلُ هذه الهوامش في كتاب جليلٍ مثل «الفروق»؟

٧ ـ ومن الأَخطاءِ العلمية الواقعة في طبعةِ دار السلام ما وقع في الفرق (١٤٨) (٣/ ٨٩٣) من التعريف بابن جُمَيْع أَبي العشائر هبة الله بن زيد بن الحسن بن إِفرائيم الإسرائيلي، من الأطباء المشهورين، كان ذا منزلةٍ من الناصر صلاح الدين كما بينتُه في ترجمته، فنقل عنه القرافيُّ كلاماً في شأنِ الأَجِنَّةِ ومراحل خَلْقِها وتطوُّرِها بحيث لا يخرج الكلام عن سياق الأُمورِ الطبِّية، فجاءَ المحقّقان الكريمان وترجما له ترجمةَ من لم ينظر في كلام القرافي فقالا ما نَصُّه: «هو الشيخ العالم الصالح، المسند المحدِّث الرحال أبو الحسين محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن يحيى بن جُمَيْع الغسَّاني الصَّيْداوي، صاحب المعجم. كان كثير السفرِ والترحال، ولذلك سمع كثيراً من المشايخ في معظمِ البلدان. مولده في سنة (٣٠٥هـ) وقيل: (٣٠٦هـ) حدَّث عنه: عبد الغني بن سعيد الحافظ، وتمَّام الرازي، وأَبو علي الأَهوازي، وكان شيخاً، صالحاً، ثقةً، مأموناً. توفي في رجب سنة (٤٠٢هـ)». انتهى فهل بقي أدنى شكٍّ في أنَّ هذين الأستاذَيْن لم يُوَفِّيا هذا الكتاب حقَّه من التحقيق والتمحيص؟ وأيُّ جامعٍ جمع بين ابن جُميعٍ الصيداوي المحدِّث صاحب «المعجم» المطبوعِ المعروف وبين ذاكَ الطبيب المتكلّم على علم الأَجنّة؟ ربما كان الذي جمع بينهما هو الفهارسَ الفنيةَ للكتب التي تخطفُ الأبصارَ عن التحقيق، وتسمحُ بوقوعِ هذا النمط المخيف من الأخطاء العلمية الفادحة.

٨ ـ ومن الأخطاء العلمية الكُبرى التي وقعت في طبعة دار السلام ما وقع في الفرق (١٢٥) (٣/ ٧٥٢) في ترجمة ابن شعبان أبي القاسم محمد بن القاسم بن شعبان العمَّاري، من فقهاء المالكية، وصاحبُ كتاب «الزاهي الشعباني»، والمتوفى سنة ٣٥٥هـ، كما في «ترتيب المدارك» ٥/ ٢٧٤ للقاضي عياض، فجاءَ هذان المحققان فقالا ما نصُّه: «هو عبد القادر بن علي بن شعبان القاهري، الزيات، الشافعي، ويُعرف بابن شعبان (زين الدين). ولد بسوق الغنم، وتميَّزَ في الفرائضِ والحساب، ولد سنة ٨٢٠هـ. من آثاره: شرح الحاوي لابن الهائم في الحساب، مختصر شرح ابن الجدي الجعبرية، وشرح منظومة المغربي في الحساب. وتوفي سنة ٩٨٢هـ». انتهى. فهل يقعُ في الوهمِ أن يذكر القرافي في كتابه رجلاً مات بعد قرنين من وفاته؟ وهل يبقى في النفس أدنى شكٍّ بأَن صناعةَ التحقيق تُحيقُ بها مخاطرُ مُقلِقة، وأنَّها إذا لم تستدرك فربما تأتي على بنيانها من القواعد؟!

٩ ـ ومن الأخطاءِ الكُبرىٰ التي وقعت في طبعة دار السلام ما وقع في الفرق (٢٠٠) (٣/ ١٠٧٩) في تخريج حديث: «مَنْ أسلم فليُسلم إلى أَجلٍ معلوم» فجاءَ هذان المحقِّقان فقالا في تخريج الحديث ما نصُّه: «أخرجه الألباني في «إرواء الغليل» ٥/ ٢١٨، وأبي حاتم (كذا وقع) في «العلل المتناهية» رقم ١١٥٨ بلفظ: «من أسلم في شيءٍ فليسلم في كيلٍ معلوم» انتهى. وهذه طريقةٌ غير صحيحة في فنِّ التخريج الذي استقرَّت معالمه المنهجية منذ أَمدٍ طويل، فإرواء الغليل ليس من دواوين السنة التي يتمُّ العَزْوُ إليها، وإنَّما هو كنظائره من كتب التخريج التي يُستعان بها على تتبُّع طرقِ الحديثِ ومتابعاته وشواهده ومظانِّ وجوده، فهل نظر المحقِّقان في «الإرواء» ٥/ ٢١٨ فوجدا أَنَّ الألبانيَّ قد خَرَّج الحديث من

«الصحيحين» و«السنن الأربع» و«المنتقى» لابن الجارود، و«مسند الإمام أحمد»، و«سنن الدارقطني» وغيرها، فهلاّ استفادا من هذا الجهد الطيِّب، واقتصرا في العَزْوِ على «الصحيحين» ثم قالا: وانظر تمامَ تخريجه في «الإرواء»، فيحسنُ الظنُّ بهما، ويقع في القلب أَنهما قد تمَّرسا بشيءٍ من علومِ الحديثِ.

وأَما الإِحالةُ إلى «العلل المتناهية» وكونها كتاباً لأَبي حاتم، فهي خطأٌ علميٌّ مركَّب، و«العلل المتناهية في الأحاديث الواهية» كتابٌ مشهورٌ لابن الجوزي جمع فيه قدراً غيرَ قليلٍ من الأَحاديث الضعيفة الواهية كما يدلُّ عليه اسمُه العَلَميُّ، ولم يُسَلِّم له نُقَّادُ الحديث جميعَ ما في كتابه، بل حاقَقه بعضُهم وكشفوا عن أَخطائه، فإحالةُ حديثٍ ثابتٍ في «الصحيحين» إلى هذا المجموع الضعيف هو ممّا لا يُغْتَفرُ في منهج التخريج، والقولُ بأَنَّ «العلل المتناهية» لأَبي حاتم زيادةٌ في الخطأ أيضاً، والفيصلُ في هذا أَنهما يقصدان كتاب «علل الحديث» لابن أَبي حاتم لا لأبي حاتم، والحديث هناك بالرقم الذي ذكراه (١١٥٨) ج١ ص٣٨٧ ولفظه: «من أَسلم في شيءٍ فلا يصرفه إلى غيرِه» فهل يقبلُ نُقَّادُ الحديث والعلماءُ وطلابُ العلم هذه الطريقةَ في التخريج؟ وهل سيُفَسَّرُ ذلك بغيرِ التسرُّع وعدم الأَخذِ بأَسباب التحقيق العلمي الرصين؟

١٠ ـ أَما الخطأ العلميُّ العاشر فهو ما وقع في الفرق (٢٧٣) (١٢٢٧/٤) حيث قام الأُستاذان الدكتوران بتحقيق حديث الاستخارة الثابت في «صحيح البخاري» (١١٦٢) و«سنن أَبي داود» (١٥٣٨) و«سنن الترمذي» (٤٨٠) وغيرهم، فخرَّجاه من كتاب «الكامل في الضعفاء» ٣٠٧/٤ لابن عديّ، وهو من دواوين الأَحاديثِ الضعيفة، فهل يبقىٰ في قوسِ الصبر مَنْزِعٌ للسكوتِ على مِثْلِ هذه الأخطاء العلمية الفادحة؟

هذه عشرة كاملةٌ من كبائرِ الأَخطاء العلمية لا يمكنُ التفصِّي من تبعاتِها إلّا بالرجوعِ إلى وجهِ الحقِّ فيها، نَبَّهْتُ بها على ما وراءَها وهو كثيرٌ، ولو ذهبتُ إلى استقصاءِ ذلك لخرج الكلامُ عن المقصود، آمِلاً للباحِثَيْن الكريمَيْن ولدار السلام مزيدَ التقدُّم واضطرادَ النجاحِ والتوفيق.

المطلب الرابع

ترجمةُ ابن الشاط(١)

قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأَنصاري، نزيلُ سَبْتَة. يُكنىٰ أَبا القاسم. قال: والشاط اسمٌ لجدِّي وكان طُوالًا فجرى عليه هذا الاسم.

كان رحمه الله تعالى نسيجَ وحدهِ في أصالة النظر، ونفوذِ الفكرِ، وجَوْدةِ القريحة، وتسديد الفهم، إلى حُسْن الشمائل، وعُلُوِّ الهمّةِ، والعكوفِ على العلم، والاقتصارِ على الآداب السَّنيَّة، والتحلّي بالوقارِ والسكينة.

أَقرأ عُمُرَه بمدينة سبتة الأُصول والفرائض، مُقدَّماً فيها موصوفاً بالإمامة، وكان موفورَ الحظِّ من الفقه، حَسَنَ المشاركةِ في العربية، كاتباً مُترسِّلاً، ريّاناً من الأَدب، له نظرٌ في العقليات.

قرأ على الأُستاذ أبي علي الحسن بن الربيع، وعلى الحافظ أَبي يعقوبَ المحاسبيِّ وغيرهم، وأَجازه أَبو القاسم بن البَراءِ، وأَبو محمد بن أبي الدنيا، وعليٌّ، وأَبو العباس بن الغمَّاز، وأَبو جعفرٍ الطباعُ، وأَبو بكر بن فارس وغيرهم، وأَخذ عنه الجِلَّةُ من أَهل الأَندلس كالأُستاذ أبي زكريا بن هُذيل، وشيخنا أبي الحسن بن الحباب، والقاضي أبي بكر بن سيرين وغيرهم.

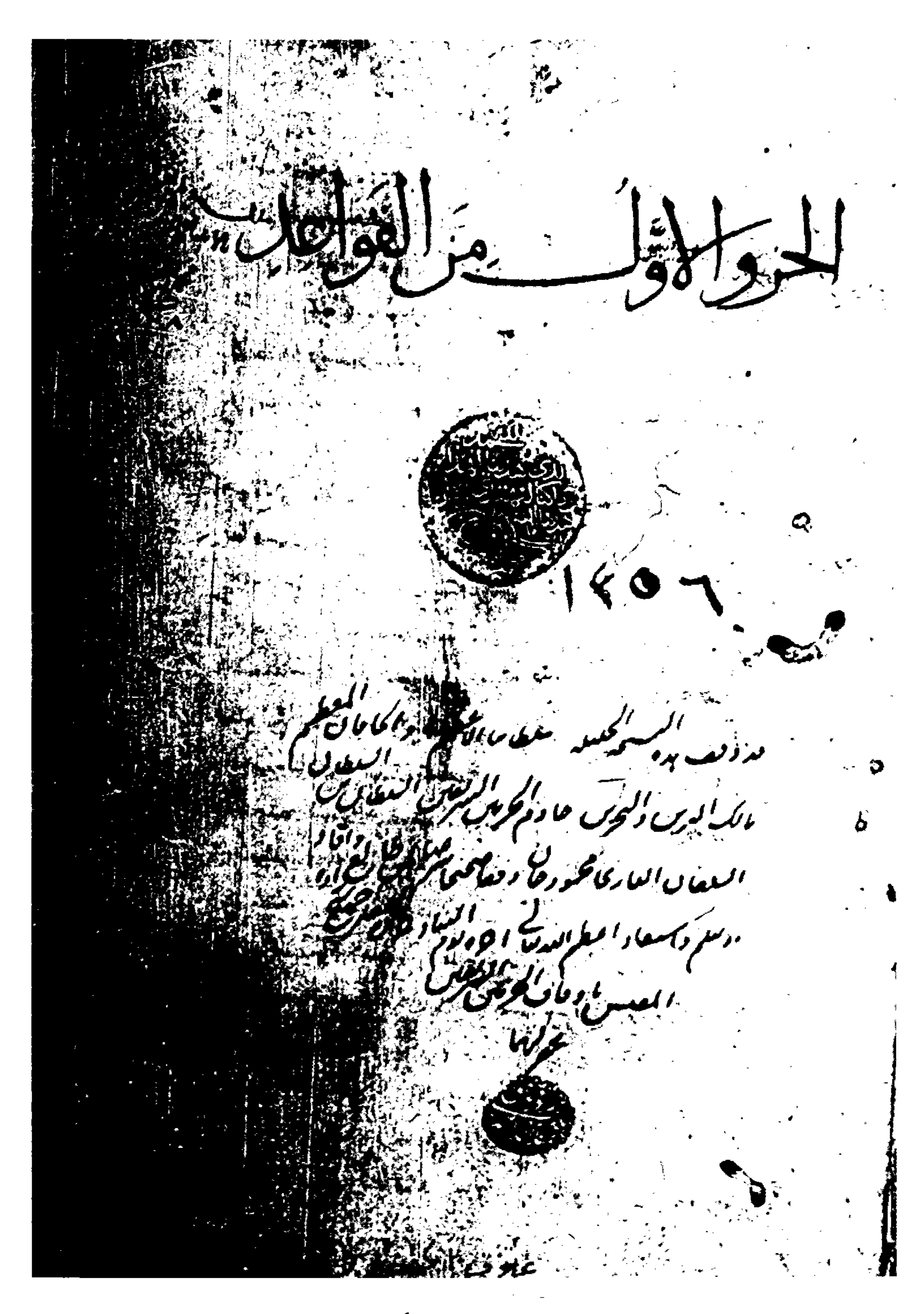
---

(١) وهي مأخوذةٌ بتمامِها من «الديباج المُذْهب»: ٢٢٥-٢٢٦ لابن فرحون.

وله تآليفُ، ومنها: «أَنوارُ البروق في تعقُّب مسائل القواعد والفروق» و«غُنْيَةُ الرائض في علم الفرائض»، و«تحرير الجواب في توفية الثواب»، و«فهرست» حافلة. وكان مجلسُه مأْلَفاً للصدور من الطلبة والنبلاء من العامة.

مولده في عام ثلاثةٍ وأربعين وست مئة بمدينة سَبْتة، وتوفي بها عام ثلاثةٍ وعشرين وسبع مئة. انتهىٰ.





الجزء الأول من القواعد

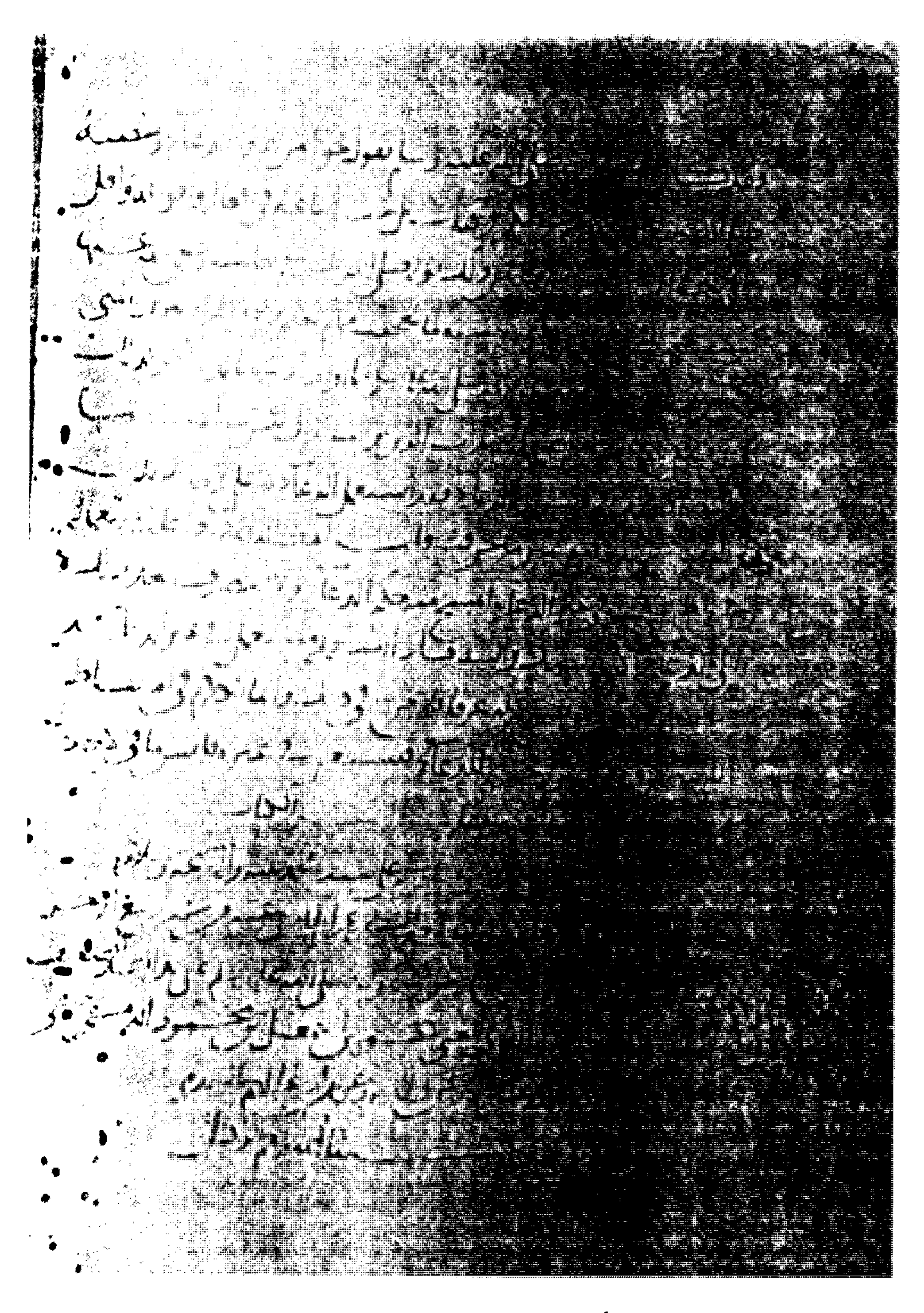
١٤٥٦

صورة غلاف الجزء الأول من المخطوط

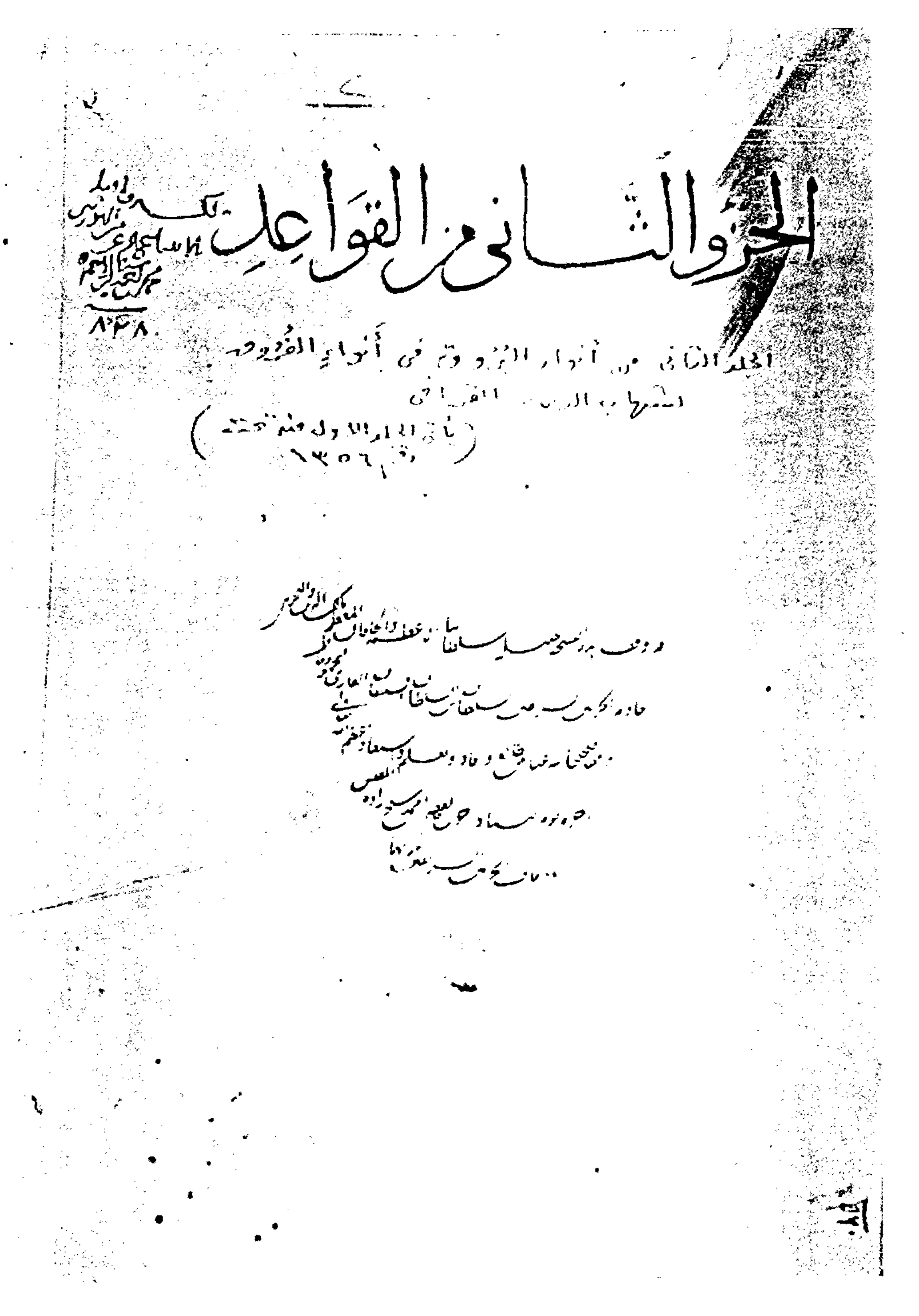
بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

الحمد لله فالق الإصباح وفارق أهل الغي من أهل الصلاح وسائق السحاب الثقال
بالرياح ومنزل القرآن على عبده يوم الكفاح مبيض الصفاح محمدا إ
لى دار البوار وحاملا على دار الفلاح المنزه في عظيم علائه عن مشابهة الأرواح و[illegible]
[illegible] وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة [illegible] يوم [illegible]
وأن محمدا عبده ورسوله أرسله والحرمات تستباح وحرب الكفر قد عم البطاح
فلم يزل صلى الله عليه وسلم يرشد إلى الحق بالحجج الواضحة وبشهرة الرماح
[illegible] مناديه في ناديه [illegible] وظهر دين الله على جميع الأديان [illegible] في الآفاق
[illegible] كعلامة الصباح صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه ما [illegible]
[illegible] ضياء الإصباح صلاة يفوز بها قائلها برب النجاح ويخلص بها من دركات
[illegible] الجناح أما بعد فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها [illegible]
وعلوا اشتملت على أصول وفروع وأصولها قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه
وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية
خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم
والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة
وخبر الواحد وصفات المجتهدين والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة
العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع
في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإن اتفقت الإشارة
إليه هنالك على سبيل الإجمال فبقي تفصيله لم يتحصل وهذه القواعد مهمة
في الفقه عظيمة النفع بقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف ويظهر
رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف فيها تنافس العلماء
وتفاضل الفضلاء وبرز القارح على الجذع وحاز قصب السبق من فيها برع
ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية بغير القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع

الصفحة الأولى من الجزء الأول من المخطوط



الصفحة الأخيرة من الجزء الأول من المخطوط


الجزء الثاني من القواعد

الجزء الثاني من أنوار البروق في أنواء الفروق

صورة غلاف الجزء الثاني من المخطوط

الصفحة الأولى من الجزء الثاني من المخطوط

وأما [illegible] عمومه من جهة أنها أحد الخصال الحسنة ويكون المخير بين السنن
[illegible] ما عين واجب خصوصه أعني منه المخير بين المباحات من المطاعم
وغيرها فالمخير بين المحرمات ليس منها والمخير ليس بواجب الخصوص
منها [illegible] ولا عمومه من جهة أنه أحد المباحات وإن كان المخير بين السنن
واجب من جهة عمومه دون خصوصه كالمخير في كفارة الحنث في العتق
واجب من جهة أنه أحد الخصال وغير واجب من جهة أنه عتق وكذلك القول
في الآخرين من الكسوة والإطعام فقد ظهر لك أن المخير فيهما قد
يتصفان بالوجوب من جهة خصوصهما وعمومهما وقد لا يتصفان به لا من جهة
خصوصهما ولا عمومهما وقد يتصفان به من جهة عمومهما دون خصوصهما.
أما الاتصاف بالوجوب من جهة الخصوص دون العموم فمحال شرعا وعقلا
بناء على أن الخصوص متوقف على العموم وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
بخلاف العكس فإن العموم لا يتوقف على الخصوص فهو الفرق بينهما فتأمل
هذه المباحث والفروق فإنها [illegible] في الشريعة و[illegible] والله أعلم

آخر الجزء الأول

وافق الفراغ من نسخه في ضحى يوم الثلاثاء سادس عشر ربيع الآخر سنة خمس [illegible]
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين
[illegible] الفقير إلى رحمة ربه الغني عمر بن إسماعيل بن محمود [illegible]
[illegible] الله تعالى [illegible] محمد وسلم

الصفحة الأخيرة من الجزء الثاني من المخطوط



الفروق

للإمام القرافي

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي

٦٢٦ - ٦٨٤هـ

وبحاشيته

«إدرار الشروق على أنواء الفروق»

للإمام ابن الشاط

٦٤٣ - ٧٢٣هـ

قدم له، وحققه، وعلق عليه

عمر حسن القيام

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة
ناشرون



٢/ ب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

والحمدُ للهِ ربِّ العالمين

الحمدُ للهِ فالقِ الإصباح، وفارقِ أهلِ الغَيِّ من أهلِ الصلاح، وسائقِ السحابِ الثِّقالِ بهُبوبِ الرياح، ومُنزِّلِ الفُرقانِ على عَبْدِه يَومَ الكفاحِ ببيضِ الصِّفاح، مُحذِّراً من دار البَوارِ وحاثّاً على دارِ الفلاح، المُنَزَّهِ في عظيم عَلائهِ عن مُشابهةِ الأرواحِ، ومُشاكلةِ الأشباح.

وأشهدُ أن لا إلٰهَ إلّا اللهُ وحدَه لا شريكَ له شهادةً زاكيةَ الأرباح يَوْمَ القِداح[١]، وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُه ورسولُه، أَرسلَه والحُرُماتُ تُستباح، وحِزْبُ الكفرِ قد عَمَّ الفِجاجَ والبطاح، فلم يزلْ ﷺ يُرشدُ إلى الحقِّ بالحِجاجِ الوِضاحِ، وسَمْهَرِيَّةِ الرماح[٢]، حتى أعلنَ مُناديه في ناديه وباح، وظهرَ دينُ الله على جميعِ الأديان، فسارَ في الآفاق بقادمةٍ كقادمةِ الجناح[٣]، صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابهِ وأزواجهِ ومُحبِّيه ما زالَ ظلامُ الحنادِسِ[٤] بضياءِ الصَّباح، صلاةً نحوزُ بها أعلى رُتَبِ النجاح، ونخلصُ بها من دَرَكاتِ الإثم والجُناح، أما بَعْدُ:

---

(١) القِداحُ: جَمْعُ قِدْح بكَسْرٍ فسكون، وهي السهامُ الدالَّةُ على الأنصباء والأقسام كما كانت الجاهلية تفعلُه، فكأنه استعار ذلك ليومِ القيامة، حيث ينالُ كلُّ مكلَّفٍ حَظَّه وقَسْمَه من الجزاءِ العادل.

(٢) السَّمْهريَّةُ: الصُّلْبَةُ، منسوبةٌ إلى سَمْهَرٍ زوجِ رُدَيْنَةَ، وكانا مُثَقِّفَيْن للرماح، أوْ إلى بلدةٍ بالحبشة.

(٣) قادِمةُ الجناح: أوَّلُه.

(٤) الحنادس؛ مفردُه حِنْدِس بكسر الحاء والدال، وهو الليلُ المُظْلِم.

فإنَّ الشريعةَ المُعظَّمَة المُحمَّديةَ ـ زاد الله تعالى مَنارَها شَرَفاً وعُلُوّاً ـ اشتملَتْ على أصولٍ وفُروع، وأصولُها قِسْمان:

أحدُهما: المُسمَّى بأُصولِ الفقه، وهو في غالبِ أمْرِه ليس فيه إلّا قواعدُ الأحكامِ الناشئةِ عن الألفاظِ العربية خاصّةً، وما يَعرِضُ لتلك الألفاظِ من النَّسْخ والترجيح، ونَحْوِ: الأمْرُ للوجوبِ، والنَّهْيُ للتحريم، والصيغةُ الخاصَّةُ للعموم ونَحْوُ ذلك، وما خرج عن هذا النمَط إلّا كَوْنُ القياس حُجّةً، وخبرُ الواحدِ وصفاتُ المجتهدين.

والقسمُ الآخَرُ: قواعدُ كُلِّيّةٌ فِقهيةٌ جليلةٌ، كثيرةُ العَدَد، عظيمةُ المَدَد، مُشْتملةٌ على أسرارِ الشرع وحِكَمه، لكلِّ قاعدةٍ من الفروعِ في الشريعة ما لا يُحصى، ولم يُذْكَرْ منها شيءٌ في أصولِ الفقه، وإن اتفقت الإشارةُ إليه هنالك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيلُه لم يتحَصَّل.

وهذه القواعدُ مُهمَّةٌ في الفقهِ، عظيمةُ النفعِ، بقَدْرِ الإحاطةِ بها يعلو قَدْرُ الفقيهِ ويَشْرُف، ويظهَرُ رَوْنَقُ الفِقهِ ويُعرَف، وتَتَّضِحُ مناهجُ الفتاوى وتُكْشَف، فيها تنافسَ العُلماء، وتفاضل الفُضلاء، وَبرَّزَ القارِحُ[1] على الجَذَع[2]، وحاز قَصَبَ السَّبْقِ مَن فيها بَرع، ومَنْ جَعَل يُخَرِّجُ الفُروعَ بالمناسباتِ الجُزئية دون القواعدِ الكُلِّية، تناقضَت عليه الفُروع/ [٢/ب] واختلفت، وتزلزلت خواطرُه فيها واضطربت، وضاقَتْ نفسُه لذلك وقَنَطَتْ، واحتاجَ إلى حِفْظِ الجزئياتِ التي لا تتناهى، وانقضى العُمُرُ ولم تَقْضِ نَفْسُه من طَلِبَتهِ مُناها، ومَنْ ضبط الفِقه بقواعدِه، استغنى عن حِفْظِ أكثرِ الجُزئيات، لاندراجِها في الكُلِّيات، واتَّحَدَ عندَه ما تناقض عند

---

(١) هو من قولهم: قَرَحَ ذو الحافرِ، أي: انتهت أسنانُه فهو قارحٌ، وذلك عند إكمال خَمْسِ سنين.

(٢) الجَذَع: ما دخل في السنةِ الثالثة من ذات الحافرِ.

غيرِه وتناسب، وأجاب الشاسعُ البعيدُ وتقارب، وحَصَّلَ طَلِبَتَهُ في أقربِ الأزمان، وانشرح صدرُه لِما أشرق فيه من البيان، فبين المَقامين شَأْوٌ بعيد، وبين المنزلتين تفاوُتٌ شديد.

وقد ألهمني الله تعالى بفَضْله أنْ وضعتُ في أثناءِ كتابِ «الذخيرة»(١) من هذه القواعد شيئاً كثيراً مُفرَّقاً في أبواب الفقه، كُلُّ قاعدةٍ في بابها، وحيثُ تُبْنى عليها فُروعُها، ثم أوجدَ الله تعالى في نفسي أنَّ تلك القواعدَ لو اجتمعتْ في كتابٍ، وزِيدَ في تلخيصِها وبَيانِها، والكشفِ عن أسرارِها وحِكَمِها، لكان ذلك أظهرَ لبهجَتِها ورونقِها، وتكَيَّفَتْ نفسُ الواقفِ عليها بها مجتمعةً أكثرَ مما إذا رآها مُفَرَّقةً ، وربما لم يَقِفْ إلّا على اليسيرِ منها هنالك، لعَدَمِ استيعابهِ لجميعِ أبوابِ الفقه، وبَيْنما يقفُ على قاعدةٍ ذهبَت عن خاطرهِ ما قبلها، بخلافِ اجتماعها وتظافُرِها، فوضعتُ هذا الكتابَ للقواعدِ خاصّةً، وزِدتُ قواعدَ كثيرةً ليست في «الذخيرة»، وزِدْتُ ما وقع منها في «الذخيرة» بَسْطاً وإيضاحاً، فإني في «الذخيرة» رغبتُ في كَثرةِ النقلِ للفروع، لأنه أخصُّ بكُتُبِ الفروع، وكرِهْتُ أن أجمعَ بين ذلك وكَثْرةِ البَسْطِ في المباحثِ والقواعد، فيخرجُ الكتابُ إلى حدٍّ يَعْسُرُ على الطلبةِ تحصيلُه.

أما هنا فالعُذْرُ زائلٌ، والمانعُ ذاهبٌ، فأَسْتوعِبُ ما يفتَحُ الله به إنْ شاء الله تعالى، وجعلتُ مبادىءَ المباحثِ في القواعد بذِكْرِ الفُروقِ والسؤالِ عنها بين فرعين، أو قاعدتين، فإن وقع السؤالُ عن الفَرْقِ بين الفرعين، فَبيانُه بذكر قاعدةٍ أو قاعدتين يحصُلُ بهما الفرقُ، وهما المقصودتان، وذِكْرُ الفَرْقِ وسيلةٌ لتحصيلِهما، وإنْ وقع السؤالُ عن الفرقِ

---

(١) كتاب «الذخيرة» سبقَ التعريف به في المقدِّمة.

بين القاعدَتيْن، فالمقصودُ تحقيقُهما، ويكون تحقيقُهما بالسؤالِ عن الفرقِ بينهما أوْلى من تحقيقِهما بغير[1] ذلك، فإنَّ ضَمَّ القاعدةِ إلى ما يُشاكِلُها في الظاهرِ،/ ويُضادُّها في الباطن أوْلى، لأنَّ الضدَّ يُظهرُ حُسْنَه الضِّدُّ، وبضِدِّها تتميَّزُ الأشياءُ، وتقدَّم قبلَ هذا الكتاب كتابُ «الإحكام في الفَرْق بين الفتاوى والأَحكام وتصرُّفِ القاضي والإمام»[2] ذكرتُ في هذا الفَرْقِ أربعين مسألةً جامعةً لأسرارِ هذا الفرق، وهو كتابٌ مستقلٌّ استُغْنِيَ به عن الإعادة هٰهُنا، فمن شاء طالعَ ذلك الكتابَ، فهو حَسَنٌ في بابه.

٣/أ

وعوائدُ الفُضَلاءِ وَضْعُ كُتُبِ الفروقِ بين الفروع[3]، وهذا في الفروقِ بين القواعد أو لتَحْصيلها، فله من الشرفِ على تلك الكتب شَرَفُ الأصولِ على الفروع، وسمَّيْتُه لذلك «أنوارَ البروقِ في أنواءِ الفروق»، ولك أن تُسَمِّيَه كتابَ «الأنوار والأنواء»، وكتابَ «الأنوارِ والقواعدِ السَّنِيَّة في الأسرارِ الفقهية»، كلُّ ذلك لك، وجمعتُ فيه من القواعد خَمْسَ مئةٍ وثماني[4] وأربعينَ قاعدةً، أوضحتُ كلَّ قاعدةٍ بما يُناسبُها من الفروع حتى يزدادَ انشراحُ القلبِ لقَبولِها.

(فائدة): سمعتُ بعضَ مشايخي الفضلاء يقول: فَرَّقَت العربُ بين «فَرَق» بالتخفيف، و«فَرَّقَ» بالتشديد، الأوَلُ في المعاني، والثاني في

---

(١) في الأصل: بمعنى، وصوابُه من المطبوعة القديمة.

(٢) سبق التعريفُ بهذا الكتاب في مقدّمة التحقيق.

(٣) سبقت الإشارة في المقدمة إلى بعضِ المصنفات في الفروق الدائرة على الفروع لا على القواعد.

(٤) سقط لفظُ «ثماني» من الأصل.

اَلأجسام، ووَجْهُ المناسبةِ فيه: أنَّ كثرةَ الحروف عند العرب تقتضي كثْرةَ المعنى، أو زيادتَه، أو قُوَّته[1]، والمعاني لطيفةٌ والأجسامُ كثيفةٌ، فناسبها التشديدُ، وناسب المعاني التخفيفُ، مع أنهُ قد وَقع في كتابِ الله تعالى خلافُ ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ﴾ [البقرة: ٥٠]، فخفَّف في البحرِ، وهو جسمٌ، وقَوْلُه تعالى: ﴿فَٱفْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ٱلْقَوْمِ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[2] [المائدة: ٢٥]، وجاء على القاعدة قولُه تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [النساء: -١٣]، وقولُه تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ [البقرة: ١٠٢] و﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: ١] ولا نكادُ نسمعُ من الفقهاءِ إلّا قولَهم: ما الفارقُ بين المسألتين؟ ولا يقولون: ما المُفَرِّقُ بينهما؟ بالتشديد، ومقتضى هذه القاعدةِ أنْ يقولَ السائل: افْرُقْ لي بين المسألتين، ولا يقولَ: فَرِّقْ لي، ولا بأيِّ شيءٍ تُفَرِّقُ؟ مع أنَّ كثيراً يقولونه في الأفعال دون اسم الفاعل.

وقد آن الشروعُ في الكتاب مستعيناً بالله تعالى على خُلوص النية، وحصولِ البُغْيةِ، وأسأله بعظيم جلاله، وكمال عَلائه أنْ يجعلَه نافعاً لي ولعباده، وأنْ يُيسِّرَ ذلك عليَّ وعليهم بمَنِّه وكَرمِه، إنَّهُ على كل شيءٍ قدير.

---

(١) عقد ابن جِنِّي فَصلاً نفيساً في «الخصائص» ٣/ ٢٦٤ بعنوان «باب في قوَّةِ اللفظِ لقوةِ المعنى» أشار فيه إلى الأسرارِ المعنوية الناشئة عن الزيادات اللفظية.

(٢) في الأصل: (افرق بَيْنَنا وبين قومنا بالحقِّ) ولعلَّه مما سها فيه المصنِّف، وصواب الآية ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩] وليس هو مرادَ المصنِّفِ جَزْماً.

مقدِّمة ابن الشَّاط

(١) قال الشيخُ الفقيهُ، العلامةُ المتكلِّمُ، الأستاذُ الأوْحَدُ، أبو القاسم قاسِم بنُ عبد الله ابن محمَّدِ بنِ محمد الأنصاريُّ المعروفُ بابن الشَّاط رحمه الله تعالى آمين:

الحمد لله المنفردِ بالجلالِ والكمال، المُنزَّه عن الأكفاءِ والنُّظَراء والأَشباهِ والأمثال، والصلاةُ والسلامُ الأتمَّانِ الأكْمَلانِ على سَيِّدنا محمَّدٍ المُصطفى من الأَرسالِ، وعلى آلِهِ وصَحْبهِ خيرِ صَحْبٍ وخيرِ آل، ، أما بعد:

فإنّي لما طالعتُ كتابَ الإمامِ شهابِ الدين أَبي العباسِ أحمدَ بنِ إدريسَ القَرافيِّ المالكي رحمه الله تعالى المُسمَّى بـ«أنوارِ البُروق في أَنواء الفُروق» ألفَيْتُه قد حشدَ فيه وحشَر، وطوى ونَشر، وسلك السهولَ والنُّجودَ، وورِدَ البُحورَ والثُّمودَ، خلا أَنه ما استكملَ التصويبَ والتنقيبَ، ولا استعمل التهذيبَ والترتيبَ، فانتسب بسبب ذَيْنِك الأمرين إلى الإخلالِ بواجبَيْن، واحتجب لامِعُ بُروقهِ منها بحاجبَيْن، ولمَّا كان الأولُ منهما في مرتبةِ الضَّرورياتِ، والثاني في درجةِ الحاجِيَّات، وضعتُ كتابي هذا لما اشتملَ عليه من الصوابِ مُصَحِّحاً، ولما عَدَلَ به عن صَوْبه مُنَقِّحاً، وأضربتُ عمَّا سوى ذلك مُؤْثِراً للضَّروري على الحاجيِّ ومرجِّحاً، ولما شَرُفَتْ أنوارُ هذا المجموعِ وأشرقَتْ، فلاحَتْ كالشمسِ المُضْحِيةِ في الوضوحِ، ووقفت أمامَها لوامعُ الخُلَّبِ مِن تلك البُروق، لما ضُمِّنَه من الخروجِ عن صَوْبِ الصواب والمُروق، موقفَ المفضوح، سمَّيتُه بكتاب «إِدرار الشُّروق على أَنواءِ الفروق»، ليوافقَ اللفظُ المعنى، ويُطابقَ الاسمُ المسمَّى، والله تعالى أرجو أن يجعلَه من أليم العتابِ يومَ الحسابِ آمِناً، ولجسيمِ الثوابِ عند المآبِ ضامِناً، بمَنِّه وكَرمِه.

الفرقُ الأوَّل

بين الشهادةِ والرواية

ابتدأتُ بهذا الفرقِ/ بين هاتَيْن القاعدتَيْن، لأني أقمتُ أطلبُه نَحْوَ ٣/ب ثماني سِنين فلم أظفَرْ به، وأسألُ الفُضلاءَ عن الفرقِ بينهما، وتحقيقِ ماهِيَّةِ كُلٍّ واحدٍ منهما، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما خَبر، فيقولون: الفرقُ بينهما: أنَّ الشهادةَ يُشْتَرطُ فيها العددُ، والذُّكورةُ، والحُرِّيةُ بخلافِ الروايةِ، فإنَّها تصحُّ من الواحدِ، والمرأةِ، والعبد، فأقولُ لهم: اشتراطُ ذلك فيها فَرْعُ تصوُّرِها وتَميُّزِها عن الرواية، فلو عُرِّفَتْ بأحكامِها وآثارِها التي لا تُعْرَفُ إلّا بعد معرفتِها لزِمَ الدَّوْرُ[1]، وإذا وقعت لنا حادثةٌ غيرُ مَنصوصةٍ، من أين لنا أنها شهادةٌ حتى يُشْتَرَطَ فيها ذلك؟ فلعلَّها من بابِ الروايةِ التي لا يُشْترطُ فيها ذلك، فالضرورةُ داعيةٌ لتمييزِهما، وكذلك إذا رأينا الخلافَ في إثباتِ شهرِ رمضان، هل يُكْتفى[2] فيه بشاهدٍ أم لا بُدَّ من شاهدين؟ ويقولُ الفقهاء في تصانيفهم: منشأُ الخلاف في ذلك هل هو من بابِ الرواية، أو من بابِ الشهادة؟

وكذلك إذا أخبره عَدْلٌ بَعَددِ ما صلَّى، قالوا ذلك بعَيْنه، وأجرَوا الخلافَ، فمَهْما لم تُتَصَوَّرْ حقيقةُ الشهادةِ والروايةِ ويُمَيَّزْ كُلُّ واحدٍ منهما عن الآخر، لا يُعلَم اجتماعُ الشائبتين منهما في هذه الفروع، ولا يُعْلَم أيُّ

---

(١) المرادُ هنا: الدَّورُ العِلْميُّ، وهو توقُّفُ العِلْمِ بكُلٍّ من المعلومَين على العلمِ بالآخر. انظر «الكلِّيَات»: ٧٤٧ للكَفَويِّ.

(٢) سقط من الأصل.

الشائبتين أقْوى حتى يُرَجَّحَ مذهبُ القائلِ بترجيحِها؟ ولعلَّ أحدَ القائِلَيْن ليس مُصيباً، وليس في الفروعِ إلّا إحدى الشائبتين، أو أحدُ الشَّبهَيْن، والآخَرُ منفيٌّ، أو الشَّبَهانِ معاً مَنْفِيان.

والقولُ بتَردُّدِ هٰذا الفَرْعِ بينهما ليس صواباً، بل يكون الفرعُ مُخرَّجاً على قاعدةٍ أخرى غير هٰذه، وهذا جميعُه إنما يتلخَّصُ إذا عُلِمَتْ حقيقةُ كلٍّ واحدةٍ منهما من حيث هي هي، فَحينئذٍ يُتَصَوَّرُ مِنَّا اشتراطُ العدد، ولا يُقبلُ في ذلك الفرع العَدْلُ الواحدُ، ويُعتقَدُ أنه مُخرَّجٌ على الشبهَيْن المذكورين، وأيُّ القولين أرجحُ، أَمَّا مع الجهلِ بحقيقتِهما، فلا يتأتَّى شيءٌ من ذلك، وتبقى هذه الفروعُ مظلمةً مُلتبسةً علينا.

ولم أزلْ كذلك، كثيرَ القلقِ والتشوُّفِ إلى معرفةِ ذلك، حتى طالعتُ «شرح البرهان» للمازَرِيِّ[1] رضي الله عنه، فوجدتُه ذكرَ هذه القاعدةَ وحَقَّقها، وميَّز بين الأمرَيْن من حيثُ هما، واتَّجه تخريجُ تلك الفروع اتّجاهاً حسناً، وظهر أَيُّ الشَّبَهَيْن أَقوى، وأيُّ القولين أرجح، وأمكَنَنا مِن

---

(١) المازَرِيُّ بفتح الزاي وكَسْرِها: هو الإمام الفقيه المحدِّث الضابط المتفنِّن محمد بن علي بن عمر التَّميمي (ـ٥٣٦هـ)، من فحولِ المالكية ومُقَدَّميهم، ذكره القاضي عياض في فهرست شيوخه «الغنية»: ٦٥ ونصَّ على أنَّه آخرُ المستقلين من شيوخِ إفريقية بتحقيق الفقه، ورُتْبةِ الاجتهاد، ودقَّةِ النظر، انتهى. وللمازري مصنَّفات نافعة منها «المُعْلم بفوائد مسلم» مطبوع، و«شرح التلقين» لم يكتمل طَبْعه، وله شرحٌ على «البرهان في أُصول الفقه» للإمام الجُويْني، وقد ذكر الشيخ محمد الشاذلي النيفر في مقدّمة «المُعلم» ١/ ٦٥: أنَّ هذا الكتابَ في حُكمِ المفقود، لكن يَرِدُ عليه أنَّ العلامة محمد الطاهر بن عاشور قد نقل عن «شرح البرهان» في كتابه «مقاصد الشريعة»: ١٦٨، فلعلّ باحثاً يظفر بهذا العِلْقِ النفيس، فيخرجه إخراجاً علمياً يليق بالكتابِ وصاحبه. وللمازريِّ ترجمة في «وفيات الأعيان» ٤/ ٢٨٥، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٢٠/ ١٠٤ ونبَّل الذهبيُّ قَدْرَه جِدّاً.

قِبَلِ أنفُسِنا إذا وجدنا خِلافاً مَحْكِيّاً، ولم يُذْكَر سَببُ الخلافِ فيه، أنْ نُخَرِّجَه على وجود الشَّبَهَيْن فيه إن وجدناهما، ونشترطَ ما نشترطُه، / ونُسقِطَ ما نُسْقطُه، ونحن على بصيرةٍ في ذلك كُلِّه، فقال رحمه الله: «الشهادةُ والروايةُ خبران، غيرَ أنَّ المُخْبَرَ عنه إن كان أمراً عاماً لا يختصُّ بمُعَيَّنٍ، فهو الروايةُ، كقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّما الأعمال بالنيّات»[1] أو «الشُّفْعَةُ فيما لم يُقْسَمْ»[2]، لا يختَصُّ بشخصٍ مُعَيَّنٍ، بل ذلك على جميعِ الخلقِ في جميعِ الأعصارِ والأمصارِ، بخلافِ قَوْلِ العَدْلِ عند الحاكم: لهذا عند هذا دينارٌ؛ إلزامٌ لمُعَيَّنٍ لا يتعدَّاه لغيرِه، فهذا هو الشهادةُ المَحْضَةُ، والأولُ هو الروايةُ المَحْضَةُ، ثم تجتمعُ الشوائبُ بعد ذلك»[3]. 4/أ

---

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) أصل الحديث في البخاري (٢٢١٣) ومسلم (١٦٠٨) باختلافٍ يسيرٍ في اللفظ. وصحَّحه ابن حبَّان (٥١٨٥) بلفظِ المصنِّف، وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على ما نقله الشهابُ القرافيُّ من كلامِ الإمام المازري بقوله: لم يقتَصر الإمامُ في مفتتحِ كلامِه الذي نقل منه الشهابُ ما نقل على الفرق بالعُموم والخصوص، ولكنه ذكر مع الخُصوص قيداً آخر وهو إمكان الترافعِ إلى الحُكَّام، والتخاصُمِ، وطلبِ فصلِ القضاءِ، ثم اقتصر في مُخْتَتم كلامهِ على الخصوصِ والعموم. والأصحُّ اعتبارُ القيدِ المذكور، ويتَّضحُ ذلك بتقسيمٍ حاصرٍ، وهو: أنَّ الخبرَ إما أن يُقْصَدَ به أن يترتَّبَ عليه فَصْلُ قضاءٍ، وإبرامُ حُكْمٍ وإمضاءٌ أوْ لا، فإن قُصِدَ به ذلك فهو الشهادةُ، وإن لم يُقصَدْ به ذلك، فإمَّا أن يُقصَدَ به ترتُّبُ دليلِ حُكمٍ شَرْعيّ أوْ لا، فإن قُصِدَ به ذلك فهو الروايةُ، وإلَّا فهو سائرُ أنواع الخبر، ولا حاجةَ بنا إلى بيانِ تفاصيلها، لأنَّ المقصودَ إنما هو بيانُ ما يجوزُ في اصطلاح الفقهاء والأصوليين واعتباراتهم، ودليلُ صحَّةِ اعتبارِ القيدِ المذكور: أنَّ المُخْبِرَ بأنَّ لزيدٍ قِبَلَ عمروٍ ديناراً، غَيْرُ قاصدٍ بذلك الخبر أن يترتَّبَ عليه فَصلُ قضاءٍ لا يُسمَّى في عُرْفِ الفقهاءِ والأصوليين شاهداً على جهة الحقيقةِ بل يُسَمَّى مُخْبِراً، =

ووجهُ المناسبةِ بين الشهادةِ، واشتراطِ العددِ حينئذٍ وبقيةِ الشروط: أنَّ إلزامَ المُعيَّنِ تُتَوَقَّعُ فيه عداوةٌ باطنةٌ لم يَطَّلعْ عليها الحاكمُ، فتبعثُ العدوَّ على إلزامِ عدوِّه ما لم يكن لازماً له، فاحتاط الشارعُ لذلك، واشترط معه آخرَ إبعاداً لهذا الاحتمال[١]، فإذا اتفقا في المقالِ قَرُبَ الصدقُ جداً بخلافِ الواحد.

ويناسِبُ أيضاً اشتراطَ الذُّكوريةِ من وجهين: أحدهما: أنَّ إلزامَ المُعيَّنِ سلطانٌ وقَهْرٌ واستيلاءٌ تأباهُ النفوسُ الأبيَّةُ، وتمنعُه الحَمِيَّة، فهو من النساءِ أشدُّ نِكايةً لنُقْصانهنَّ، فإنَّ استيلاءَ الناقصِ أشدُّ في ضررِ الاستيلاءِ، فخُفِّفَ ذلك عن النفوس بدَفْعِ الأنوثة[٢].

الثاني: أنَّ النساءَ ناقصاتُ عقلٍ ودين[٣]، فناسبَ أن لا يُنْصَبْنَ نَصْباً عاماً في مواردِ الشهاداتِ، لئلا يَعُمَّ ضَررُهنَّ بالنسيانِ والغلطِ بخلاف

= وكذلك المُخبرُ عن الأمورِ الواقعةِ التي لا يُستفادُ منها تعريفُ دليلِ حُكمٍ شَرْعيّ، لا يُسمَّى عندهم على جهة الحقيقة راوياً، وإن سُمِّيَ كما في الأقاصيص ونحوها، فهو مجازٌ من جهةِ أنهم لا يَشْتَرِطون فيه من صفاتِ الرواة ما يشترطون في رُواةِ تعريفِ أدلَّةِ الأحكام.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الذي ذكَره ممّا يؤكِّدُ ما قُلْتُه من لزوم اعتبارِ القيدِ المذكور من جهةِ أنّه إذا لم يكن القَصْدُ بالإخبار أن يترتَّب عليه حُكمٌ ولافَصْلُ قضاءٍ لا يحصلُ مقصودُ العدوِّ في عدوِّه من إلزامه ما لا يلزَمُه.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا مناسبٌ كما قاله، غيرَ أنه يَرِدُ عليه النقضُ بشهادةِ الأنثى في الأموال، وفي المواطنِ التي يتعذَّرُ فيها اطِّلاعُ الرجالِ، لكنه يجابُ عنه بإلجاء الضرورة إلى ذلك، والقواعدُ يُسْتثنى منها محالُّ الضرورات، ثم إنَّ الشرعَ جعل المرأة كالرجلِ في محلٍّ تعذُّرِ اطلاعهِ الإطلاقي، وجعلها مِثْلَه بشرطِ الاستظهارِ بأخرى في محلٍّ تعذُّرِ اطِّلاعهِ الاتفاقي؛ لأنَّ إذعانَ النفوسِ لمقتضى الضروراتِ الإطلاقيةِ أشدُّ من إذعانها لمقتضى الضروراتِ الاتفاقية، والله أعلم.

(٣) هذا مُنْتزع من قوله ﷺ: «ما رأيتُ من ناقصاتِ عَقلٍ ودينٍ أذْهَبَ لِلُبِّ الرجلِ الحازمِ من إحداكُنَّ» أخرجه البخاري (٣٠٤) ومسلم (٨٠) من حديث أبي سعيد الخدري.

الرواية، لأنَّ الأمورَ العامة تتأسَّى فيها النفوس، ويتسلَّى بعضُها ببعض، فيخفُّ الألمُ، وتقَعُ المشاركةُ غالباً في الروايةِ لعُموم التكليفِ والحاجةِ، فيَرْوي مع المرأةِ غيرُها، فيبعدُ احتمالُ الغلطِ، ويطولُ الزمانُ في الكشف عن ذلك إلى يومِ القيامةِ، فيظهَرُ مع طولِ السنينَ خَلَلٌ إنْ كان، بخلافِ الشهادة تَنْقضي بانقضاءِ زمانها، وتُنْسى بذهاب أوانها، فلا يُطَّلَعُ على غَلطِها ونِسيانها[1]، ولا يُتَّهَمُ أحدٌ في عداوةِ جميعِ الخَلْقِ إلى يوم القيامة، فلا يُحتاجُ إلى الاستظهارِ بالغير، فيكفي الواحدُ[2].

وأما الحريةُ، فلأنَّ النفوسَ الأبيَّةَ تأبى قَهْرَها بالعبيد والأَداني، ويخفُّ ذلك عليها بالأحرار وأشرافِ[3] الناس، ولأنَّ الرّقَّ يُوجبُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كلامُه في هذا الفصلِ ضعيفٌ. أما قولُه: «فناسب أَن لا يُنْصَبْنَ نَصْباً عاماً لئلا يَعُمَّ ضررُهُنَّ بالنسيان والغلطِ، بخلاف الرواية» فلا فَرْقَ بين الشهادة والرواية في ذلك من جهة أَنَّ نُقصانَ عَقْلِهنَّ ودينهن ثابتٌ لهنَّ في حالِ الرواية كما أَنه ثابتٌ في حال الشهادة، ولا يُفيدُه قولُه: «لعمومِ التكليف»، فإن عُمومَ التكليفِ شاملٌ ولازمٌ في تحمُّلِ الشهادةِ وأدائِها، كما أَنه شاملٌ ولازمٌ في تحمُّلِ الرواية وأدائها، هذا إن أراد عُمومَ التكليف بالروايةِ نفسها، وإن أرادَ عُمومَ مُقتضاها دون مقتضى الشهادة، فلذلك مُتَّجهٌ والله أعلم. ولا يُفيدُه قوله أيضاً: «فَيَرْوي مع المرأة غيرُها»، فإنه كما يروي معها غيرُها، كذلك يشهدُ معها غيرُها، بل ليس بلازمٍ في الرواية أن يَروي معها غيرُها، ولازمٌ في الشهادة أن يشهدَ معها غيرُها. ولا يفيدُه أيضاً قولُه: «لطول الزمان» فإنَّ اشتراط طولِ الزمان في العمل بالرواية ليس بصحيحٍ، ولا أعلمه قولاً لأحدٍ، بل الروايةُ كالشهادة في العمل بمُوجَبِها عند توفُّرِ الشروط، هذا إن أراد اشتراطَ طولِ الزمان، وإن لم يُرِدْهُ، فلا فائدةَ في وقوع ذلك بعد العملِ بمقتضى الرواية في حَقِّ من لم يَطَّلِعْ على ذلك، وإن كانت له فائدةٌ فيما بعد في حقِّ المُطَّلع.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا صحيحٌ، وهو الفرقُ بين الشهادةِ والرواية.

(٣) في المطبوع: وسَراة، وهُما بمعنى.

الضغائنَ والأحقادَ بسببِ ما فات من الحُرية والاستقلالِ بالكَسْب والمنافعِ، فربما بعثَه ذلك على الكذبِ على المُعيَّن، وأذِيَّةُ جميعِ الخلائقِ يبعُدُ القصدُ إليها في مجاري العادات[1]، فهذا تحقيقُ البابين،/ ٤/ب ووجهُ المناسبةِ في الاشتراط في الشهادة دون الرواية.

وحينئذٍ نقولُ: الخبرُ ثلاثةُ أقسامٍ:

ــ روايةٌ مَحْضَةٌ كالأحاديثِ النبوية.

ــ وشهادةٌ مَحْضَةٌ كإخبارِ الشُّهود عن الحقوقِ على المُعَيَّنينِ عند الحاكم.

ــ ومُرَكَّبٌ بين الشهادة والرواية، وله صُوَرٌ:

أحدها: الإخبارُ عن رؤية هلالِ رمضانَ من جهة أنَّ الصومَ لا يختصُّ بشخص مُعَيَّن، بل عامٌّ على جميع المِصْر، أو أهل الآفاقِ على الخلاف في أنهُ يُشْترطُ في كلِّ قومٍ رؤيتُهم أم لا[2]؟ فهو من هذا الوَجه روايةٌ لعَدَمِ الاختصاصِ بالمُعَيَّنِ، وعمومِ الحُكْمِ، ومن جهة أنه حُكْمٌ يَختَصُّ بهذا العامِ دونَ ما قبله وما بعدَه، وبهذا القرنِ[3] من الناس دون

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: كلامُه الأولُ صحيحٌ مُستقلٌّ بالتعليل كما في المرأة بل أَوْلى، والثاني يحتملُ أن يكون تعليلاً مستقلاً أيضاً لعدم قَبولِ شهادةِ العبد، ويحتملُ أن يكون غيرَ مُستقلٍّ من جهة أنَّ احتمال العداوة لم يثبُتْ عِلَّةً في عَدم قَبولِ الشهادةِ في الحرِّ، ولقائلٍ أن يقول: إنّ بين الحر والعبد فَرْقاً من جهة أنَّ في الحرِّ مجرَّدَ احتمالِ العداوة، وفي العبد تحقُّقَ سببِ العداوة والله أعلم.

(٢) سيأتي تفصيلُ الخلاف في هذه المسألة في الفرق الثاني بعد المئة.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: أما قولُه: «إنه روايـةٌ» فإنْ أراد أنَّ حُكْمَه حُكمُ الروايةِ في الاكتفاء فيه بالواحد عند مَنْ قال بذلك فصحيحٌ، وإن أراد أنه روايةٌ حقيقةً، فذلك غيرُ صحيحٍ، لأنه لم يتقرَّر ذلك في إطلاق أحدٍ فيما علمتُ. =

القرونِ الماضيةِ والآتية، صار فيه خصوصٌ وَعَدَمُ عُمومٍ، فأَشْبهَ الشهادةَ، وحصل الشَّبَهان، فجرى الخلافُ، وأمكن ترجيحُ أَحدِ الشبهَيْن على الآخر، واتجه الفقهُ في المذهبَيْن فإنْ عَضَدَ أحدَ الشبهين حديثٌ، أو قياسٌ تعيَّنَ المصيرُ إليه.

وثانيها: القائفُ[1] في إثبات الأنساب بالخَلْقِ، هل يُشْترطُ فيه العددُ أم لا؟ قولان[2] لحصولِ الشبهَيْن من جهةِ أَنَّهُ يُخبِرُ: أنَّ زيداً ابنُ عمرٍو، وليس ابنَ خالدٍ، [وهو] حُكْمٌ جرى على شخصٍ مُعيَّنٍ لا يتعدَّاه إلى غيره، فأَشْبَه الشهادةَ، ويُشْتَرطُ العَدَدُ. ومن جهةِ أنَّ القائفَ منتصبٌ انتصاباً عاماً للناس أجمعين، أشبَه الروايةَ، فيكفي الواحدُ، غَيْرَ أنَّ شبهَ الشهادةِ هٰهُنا أقوى للقضاءِ على المُعيَّن، وتوقُّعِ العداوةِ والتُّهمةِ في الشخص المُعيَّنِ، وكونُه مُنْتَصِباً انتصاباً عاماً مُشتركٌ فيه بينه وبين الشاهد، فإنهُ منتصبٌ لكل من تتعيَّنُ عليه شهادةٌ يؤدِّيها عند الحاكم، فهذا الشَّبهُ ضَعِيفٌ.

= وأما قوله: «إنه شهادةٌ» فإن أراد أيضاً أنَّ حُكْمَهُ حكمُ الشهادة عند بعض العلماء في اشتراط العدد، فذلك صحيحٌ، وإن أراد أنه شهادةٌ حقيقةً، فليس كذلك، لأنه قد تقرَّر أنَّ لفْظَ الشهادةِ إنما يُطلقُ حقيقةً في عُرْفِ الفقهاء والأصوليين على الخبرِ الذي يُقْصَدُ به أن يترتَّبَ عليهِ حُكْمٌ، وفَصْلُ قضاءٍ. قلتُ: والذي يَقْوى في النظر أنَّ مسألةَ الهلال حُكْمُها حكْمُ الروايةِ في الاكتفاءِ بالواحد، وليست روايةً حقيقةً ولاشهادةً أيضاً، وإنما هي من نوعٍ آخرَ من أنواع الخبر، وهو الخبرُ عن وجودِ سببٍ من أسبابِ الأحكامِ الشرعية، ولا خَفاءَ في أنه لا يتطرَّقُ إليه من الاحتمال المُوجبِ للعداوةِ ما يتطرَّقُ في فَصْلِ القضاءِ الدنيوي.

(١) وهو الذي يعرفُ الآثار.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكره فيه شَبَه الشهادةِ، ولا خفاءَ على ما تقرَّر قبلُ في أنه من نوعِ الشهادة. وذكر شَبَه الروايةِ، وهو ضعيفٌ لا خفاءَ به، وذكر السؤالَ الذي أورده وهو ضعيفٌ أيضاً، وذكر الجوابَ عنه، وهو صحيحٌ لا رَيْبَ فيه.

فإنْ قُلْتَ: الفَرْقُ بينه وبين الشاهدِ: أنَّ القائفَ مُخْتَصٌّ بقبيلةٍ مُعيَّنةٍ، ـ وهم بنو مُدْلجٍ ـ، فينصبُ الحاكمُ منهم مَنْ يَراهُ أهلاً لذلك، فدخولُ نَصْبِ الحاكم لذلك واجتهادُه وتوسُّطُ نظره يُبْعِدُ احتمالَ العداوة، ويُخَفِّفُ الضغينةَ في قلب المحكوم عليه بخلاف الشاهد، أي من تعيَّنَتْ عليه شهادةٌ أدّاها ـ وإنْ كان مجهولاً عند الحاكم ـ ويأتي من يُزَكِّيه، وَيَنفُذُ الحكْمُ، فلا يتوسَّطُ نظرُ الحاكم، فتقوى داعِيةُ العداوةِ، ونفورُ النفوسِ من سَلْطَنةِ المُخْبِرِ عليها بالإلزام.

قلت: هو فرقٌ حَسَنٌ، وهو المُسْتَنَدُ لمُعْتقِدي ترجيحِ شَبَهِ الرواية، غيرَ أنَّ الفرْقَ قد يُرَجِّحُ في النفس إضافةَ الحكمِ إلى المُشتركِ دونه لقوَّته، ألا ترى أنَّ القائفَ قد يُقْبَلُ قولُه من غيرِ نَصْبِ/ الإمام لذلك الشخص كما قَبِلَ رسولُ الله ﷺ قَوْلَ مُجَزِّزٍ المُدْلِجيِّ في نَسَب أسامة بن زيد[1]، ولم يُنقَلْ لنا أنه نَصَبَه لذلك قبل ذلك، ولو وُجِدَ من الناس، أو من القبائلِ في عَصْرٍ من الأعصارِ من يُودِعُه الله تعالى تلك الخاصيَّة التي أودعها في بني مُدْلجٍ قُبِلَ قولُه أيضاً[2]، فعلِمنا أنَّ عند كثرةِ البحثِ والكشفِ تقوى شائبةُ الشهادة، وهذا البحثُ كُلُّه وهذا الترجيحُ، إنما تمكَّنا منه بعد معرفتنا بحقيقةِ الشهادة والروايةِ من حيثُ هُما هُما، ولو لم

(١/٥ أ)

---

(١) أخرج البخاري (٦٧٧٠) ومسلم (١٤٥٩) عن عائشة قالت ـ واللفظ لمسلم ـ: دخلَ عليَّ رسولُ الله ﷺ ذاتَ يوم مسروراً، فقال: «يا عائشةُ، ألم تَرَيْ أنَّ مُجَزّزاً المُدْلجيَّ دخلَ عليَّ، فرأى أسامةَ وزيداً وعليهما قَطيفةٌ قد غَطَّيا رؤوسَهما، وبَدَت أقدامُهما، فقال: إنَّ هذه الأقدام بعضُها من بعضٍ».

(٢) صحَّح النووي في «شرح صحيح مسلم» ٥/٢٩٨ عدمَ اختصاصِ بني مُدْلجٍ بالقِيافةِ، وأنَّه يُشْترطُ في القائفِ أن يكونَ خبيراً مُجَرِّباً.

يحصُل كلامُ المازريِّ صَعُبَ علينا ذلك، وانسدَّ البابُ، وانحسمَ الفِقهُ، ورجعنا إلى التقليدِ الصِّرْفِ الذي لا يُعقلُ معناه[١].

وثالثها: المُتَرجمُ[٢] للفتاوىٰ والخطوط. قال مالك: يكفي الواحدُ، وقيل: لا بُدَّ من اثنين.

ومنشأُ الخلافِ حصولُ الشبهَيْنِ؛ أمَّا شَبَهُ الرواية، فلأنه نُصِبَ نَصْباً عاماً للناسِ أجمعين لا يختَصُّ نَصْبُه بمُعيَّنٍ، وأما شبهُ الشهادةِ[٣]، فلأنه يُخْبِرُ عن مُعيَّنٍ من الفتاوىٰ والخطوط، لا يتعدَّى إخباره ذلك الخطَّ المُعيَّنَ، أو الكلامَ المُعيَّن، ويأتي السؤالُ بالفارقِ المتقدِّم، والبحثُ بعينهِ الذي في القائف.

ورابعُها: المُقَوِّمُ[٤] للسِّلَعِ وأُرُوشِ الجنايات والسرقاتِ والغُصوبِ

---

(١) يعتدُّ القرافيُّ جدّاً بأصالةِ الإمام المازريِّ، وبُعْدِ غَوْرِهِ في الفقه وتمكُّنهِ من الاستيلاء على غاياته، وهو كثير التنويه به، انظر «الذخيرة» ٤/ ٣٠٢ و١٠/ ٦٤، ٢٤٥.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يُحرِّر الكلامَ في هذا الضرب، فإنه أطلق القولَ فيه، والصحيحُ التفصيلُ، وهو أنَّ الترجمةَ تابعةٌ لما هي ترجمةٌ عنه؛ فإن كان من نوع الروايةِ فحُكْمُه حكمها، وإن كان من نوع الشهادة فكذلك؛ وهذا واضحٌ بناءً على ما تقرر قَبْلُ، وما ذكَرَ فيه من شَبَهِ الرواية لنصبه نَصْباً عاماً فضعيفٌ، وكذلك ما ذكرَه من شَبَهِ الشهادة بكونه يُخبر عن مُعيَّنٍ من الفتاوى والخطوط، وما ذكره من ورود السؤال، والبحث فيه كما في القائف صحيحٌ.

(٣) قولهُ: «فلأنَّه نُصِبَ. . . إلى قوله: الشهادة»: سقط من الأصل، واستدركناه من المطبوع.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكر فيه شَبه الروايةِ، وهو ضعيفٌ كما قال، وشَبَهَ الحكمِ، وهو ضعيفٌ أيضاً. والصحيحُ أنه من نوعِ الشهادة لترتُّبِ فَصْلِ القضاءِ بإلزام ذلك القدر المُعيَّنِ من العِوَضِ عليه، وما ذكره من كون الخلافِ في كونه روايةً، أو شهادةً فشُبْهةٌ يُدْرأُ بها الحدُّ، ضعيفٌ من جهة أنَّه لو فُرِضَ أنَّ سارِقاً ثبتَتْ سَرِقَتُه لمَّا قوَّمه عَدْلان عارفان بربعِ دينار، فلا شكَّ أنَّ الخلافَ في مثلِ هذا=

وغيرِها. قال مالكٌ: يكفي الواحدُ في التقويم، إلّا أنْ يتعلَّق بالقِيَمِ حدٌّ كالسرقةِ، فلا بُدَّ من اثنين، ورُوِيَ: لا بُدَّ من اثنين في كلِّ موضعٍ.

ومنشأُ الخلافِ حصولُ ثلاثةِ أشباهٍ: شَبَهُ الشهادةِ، لأنه إلزامٌ لمُعَيَّنٍ وهو ظاهِر، وشَبَهُ الروايةِ، لأنّ المُقَوِّمَ مُتَصَدٍّ لما لا يتناهى كما تقدَّم في المترجم والقائفِ، وهو ضعيفٌ، لأنّ الشاهدَ كذلك، وشَبَهُ الحاكمِ، لأنَّ حُكْمَه ينفذُ في القِيمة، والحاكمُ يُنْفِذُه، وهو أظهَرُ مِنْ شَبَهِ الرواية، فإنْ تعلَّقَ بإخبارِه حَدٌّ، تعيَّنَ مراعاةُ الشهادةِ لوجهين: أحدُهما: قوةُ ما يفضي إليه هذا الإخبارُ، ويَنبني عليه من إباحة عُضْوِ آدميٍّ معصوم، وثانيهما: أنَّ الخلافَ في كونه روايةً، أو شهادةً شُبْهَةٌ يُدْرأُ بها الحَدُّ.

وخامسُها: القاسمُ[(١)]. قال مالك: يكفي الواحدُ، والأحسنُ اثنان، وقال أبو إسحاقَ التونسيُّ[(٢)]: لا بدَّ من اثنين، وللشافعية في ذلك قولان، ومنشأُ الخلاف شَبَهُ الحُكْمِ، أو الروايةِ، أو الشهادةِ، والأظهَرُ

= الفرضِ مرتفعٌ، والحدُّ لازمٌ مع احتمالِ كون المُقوِّمِ كالراوي أو كالشاهدِ في هذا الفرض قائم.

(١) علَّق عليه ابن الشاطِ بقوله: ذكر فيه: أنَّ منشأ الخلاف شَبَهُ الحُكْمِ، أو الروايةِ. قلتُ: ليس ذلك عندي بصحيحٍ، بل منشأُ الخلاف شَبَهُ الحكم، أو التقويمِ، وقد تقدَّم أنَّ الصحيحَ أنَّه من نوعِ الشهادة، فمن نظر إلى أن القَسْمَ من نوعِ الحُكْمِ، اكتفى بالواحدِ، ومن نظر إلى أنه من نوعِ التقويمِ وبنى على الأصحِّ اشترط العددَ، والله أعلم.

(٢) أبو إسحاق التونسي: إبراهيم بن حسن بن إسحاق، تفقه على أبي عمران الفاسي، وكان جليلاً فاضلاً عالماً، له تعاليقُ حسنة على «المدوَّنة» وكتاب ابن الموَّاز، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٨/ ٥٨، و«الديباج المُذْهَب»: ٨٨.

شَبَهُ الحُكْمِ، لأنّ الحاكمَ استنابهُ في ذلك، وهو المشهورُ عندنا وعند الشافعيةِ أيضاً.

وسادِسُها: إذا أخبره عَدْلٌ بعَددِ ما صلَّى هل يُكْتفىٰ فيه بالواحدِ أم لا بُدَّ من اثنين؟ وشَبَهُ الحاكمِ هٰهنا مُنْتَفٍ، فإنَّ قضايا الحكَّامِ لا تدخُلُ فـي العباداتِ، بل شَبَهُ/ الروايةِ، أو الشهادة. أما الروايةُ، فلأنه لم يُخبِرْ في إلزامِ حُكْـمٍ لمخلوقٍ عليـه، بل الحقُّ لله تعالى فأشبه إخبارَه عن السُّنَةِ والشرائعِ، وأما شَبَهُ الشهادةِ، فلأنه إلزامٌ لمُعَيَّن لا يتعدَّاه، وهو الأظهر[1].

٥/ب

وسابعُها: أطلق الأصحابُ القولَ في المُخْبِرِ عن نجاسةِ الماء أنه يكفي فيه الواحدُ، وكذلك الخارِص[2]، وقال مالكٌ: يُقْبَلُ قولُ القاسم بين اثنين، وقال ابنُ القاسم[3]: لا يُقْبلُ قَوْلُ القاسمِ، لأنه شاهدٌ على فِعْلِ نفسِه[4].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكر أنَّ شَبَه الحُكْمِ فيهِ مُنْتَفٍ، وذلك صحيحٌ، وذكر شَبَه الروايةِ، وهو محتملٌ، وذكر شَبَهَ الشهادة، وقال: إنه الأظهرُ، وليسَ ما قاله بصحيحٍ، بل الأظهرُ أنه ليس من نوعِ الرواية، ولا من نوع الشهادة، ولكنه من سائرِ أنواع الخبر. وَشَبهُه بالروايةِ ظاهرٌ غَيْرَ أنَّه لقائلٍ أن يقول: ليس للمُكَلَّفِ أن يخرجَ عن عُهْدَةِ ما كُلِّفَ به إلا بيقينٍ، فلا يكفي الواحدُ إلا مع قرائنَ توجبُ القَطْعَ، وكذلك في الاثنين وما فوقهما، ونقول: طلبُ اليقينِ في كلِّ موطنٍ مما يَشُقُّ ويُحْرِجُ، والحرَجُ مرفوعٌ شَرْعاً، وفي ذلك نظر.

(٢) وهو الذي يَحْزِرُ التَّمْرَ.

(٣) هو الإمامُ الفقيه عبد الرحمٰن بن القاسم العُتَقيُّ (١٣٢-١٩١هـ)، تلميذُ الإمام مالك، ومن كان من الفقهِ والورع بمكان، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٢٤٤، و«سير أعلام النبلاء» ٩/ ١٢٠.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم القولُ في القاسم، وأما المُخْبرُ عن نجاسة الماءِ والخارصُ، فالأَوْلى الفرقُ بينهما من جهةِ أنَّ الخارصَ في معنى القاسم، والمُخبر عن نجاسةِ الماءِ في معنى مُخبرِ المُصَلِّي.

ويُقَلَّدُ المؤذِّنُ الواحدُ في الإخبار عن الوقت، وكذلك المَلاَّحُ، ومن صناعتُه في الصحراء في الإخبار عن القبلةِ إذا كان عَدْلاً؛ يُغَلَّبُ في هذه الفروعِ شَبَهُ الرواية[1].

أما المُخبرُ عن النجاسة، فلشَبَهه بالمُفْتي، والمُفْتي لم أعلمْ فيه خلافاً أنه يكفي فيه الواحد، لأنه ناقلٌ عن الله تعالى لخَلْقهِ كالراوي للسنَّةِ، ولأنه وارثُ النبيِّ ﷺ في ذلك، وقولُ الرسولِ ﷺ يكفي وَحْدَهِ فكذلك وارِثُه[2]، فالمُخبرُ عن النجاسة، أو الصلاةِ كذلك مُبَلِّغٌ عن النبيِّ ﷺ، غَيْرَ أنَّ ههنا فَرْقاً، وهو: أنَّ المُفْتي لا يُخْبِرُ عن وقوع السببِ الموجِبِ للحكم، بل عن الحكمِ من حيث هو حكمُ الذي يعمُّ الخلائقَ إلى يومِ القيامة، والمُخبِرُ عن النجاسة أو الصلاة مُخبرٌ عن وقوع سَببٍ جزئيٍّ في شخصٍ جزئيٍّ، وهذا شَبهٌ شديدٌ بالشهادةِ أمْكَنَ ملاحظتُه، وكذلك الخارِصُ إنْ جُعل حاكِماً اتَّجه، لا راوياً، والحاكمُ يكفي فيه الواحد، وهو ظاهرُ كلامِ الأصحابِ فيه وفي الساعي: أنَّ تصرُّفَهما

---

(1) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكَره من أنه يُغَلَّبُ في هذه الفروعِ شَبَهُ الروايةِ كان الأوْلى أن يُفَرِّقَ بين المُخْبِرِ عن نجاسة الماءِ والخارصِ، وبينَ المؤذِّنِ والمُخْبرِ عن القبلة، وقد تقَّدم القولُ في الأوَّلين، وأما الأخيرانِ فشَبه الروايةِ فيهما ظاهرٌ كما قال.

(2) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره في هذا الفصلِ ظاهرٌ صحيحٌ غيرَ ما ذكره من شَبَهِ المُخْبرِ عن النجاسة بالمفتي، وقد عطف بعد ذلك على ذكر الفرق فقال: غير أن ههنا فرقاً، وهو أنَّ المفتي لا يخبر عن وقوع السبب الموجبِ للحكم، بل عن الحكم، والمُخبر عن النجاسة، أو الصلاةِ مخبرٌ عن وقوع سببٍ جزئي في شخص جزئي، وهذا شَبَهٌ شديدٌ بالشهادة أمكَنَ ملاحظتُه. قلت: إضرابهُ عن مراعاةِ قَيْدِ فَصْلِ القضاء في الشهادة أوقعه في اعتقاد قوة الشبه هنا بالشهادة، وقد تقدَّمَ في مُخْبِرِ المصلِّي أنَّ الأظهرَ شَبَهُ الرواية بخلاف ما اختاره.

تصرُّفُ الحكَّامِ، والقاسمُ أيضاً كذلك إنْ استنابه الحاكمُ، فشائبةُ الحاكمِ ظاهرةٌ، وإن انتدبَه الشريكانِ أمكَن أن يُقالَ: إنَّه من باب التحكيم[1].

والمُؤذِّنُ مُخبرٌ عن وقوع السببِ، وهو أوقاتُ الصلوات، فإنها أسبابُها، فأشبَه المُخْبِرَ عن وقوعِ سببِ المِلْكِ من البيعِ والهِبَةِ وغيرِهما، فمِنْ هذا الوجه فارقَ المُفْتي، وكان ينبغي أنْ لا يُقبلَ إلَّا اثنان، وتُغلَّبَ شائبةُ الشهادةِ لأنها إخبارٌ عن سَبَبٍ جزئيٍّ في وقت جزئي، غيرَ أني لم أرَه مُشترطاً[2]، وهو حُجَّةٌ حَسَنةٌ للشافعية في الاكتفاءِ في هلالِ رمضانَ بالواحد، فإنها إخبارٌ عن سَبَبٍ جزئي في وقتٍ جُزْئيّ يَعُمَّانِ أهلَ البلد، والأذانُ لا يَعُمُّ أهْلَ الأقطار، بل لكلِّ قومٍ زوالُهم وفَجْرُهم وغُروبهم، فهو أوْلى باعتبارِ شائبةِ الشهادةِ، بخلافِ هلالِ رمضانَ عَمَّمه المالكيةُ والحنابلةُ[3] في جميع الأرض، ولم يجعلوا لكلِّ قوم رؤيتَهم كما قاله الشافعية[4]، فالمُخْبِرُ عن رؤيةِ الهلالِ على قاعدةِ المالكية/ أشْبَهُ بالروايةِ ٦/أ

(١) قولُه: «وكذلك الخارصُ.. إلى قوله: باب التحكيم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ الأظْهَرَ أنَّ القَسْمَ متردِّدٌ بين أن يكون من نوعِ التقويم، والخَرْصُ في معناه، وأمّا الساعي فهو في معنى الحاكم.

(٢) قوله: «والمؤذّن مُخْبرٌ.. إلى قوله: مُشْتَرطاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إضرابُه عن مراعاة قَيْدِ فَصْلِ القضاءِ حَمَلَه على تسويتهِ بين الخبرِ عن وقوعِ سببِ الصلاة، وما في معناها، وبين الخبرِ عن وقوعِ سبَبِ البَيْعِ وما في معناه، ولا خفاءَ بالفرقِ، فإنَّ الأوَّلَ لا يتطرَّقُ إليه من احتمالِ قَصْدِ العدو إلزامُ عدوِّه ما لا يلزَمُه، والتشفِّي منه بذلك ما يتطرَّق إلى الثاني، فالصحيحُ أنَّ الأولَ في معنى الرواية، والثاني من نوع الشهادة.

(٣) كذا في الأصل، وفي المطبوع: والحنفية.

(٤) للمحدِّث أحمد بن الصدِّيق الغُماري كتابٌ جيد في هذه المسألة هو «توجيه الأنظارِ لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار» نصر فيه مختار المالكية والحنفية والحنابلة أيضاً، وبيَّن أنَّ محققِّي الشافعية كابن المنذر والخطابي والبغوي هم مع =

من المؤذِّنِ، فينبغي أن يُقْبَلَ الواحدُ قياساً على المؤذِّنِ بطريقِ الأَوْلى، لتوفُّرِ العمومِ في الهلال على رأي المالكية.

وهنا سؤالان مُشْكِلان على المالكية: أحدُهما: التفرقةُ بين المؤذِّن فيُقْبَلُ الواحدُ، وبين المُخْبِرِ عن هلالِ رمضانَ لا يُقْبلُ فيه الواحدُ، وقد تقدَّم تقريرُه.

وثانيهما: حصولُ الإجماعِ في أوقات الصلواتِ على أنها مختَصَّةٌ بأقطارِها، بخلافِ الأهِلَّةِ، مع أنَّ الجميعَ يخلتفُ باختلافِ الأقطارِ عند العلماءِ بهذا الشأن، فقد يطلُعُ الهلالُ في بلدٍ دون غيرِه بسببِ البُعْدِ عن المشرق والقُرْبِ منه، فإنَّ البلدَ الأَقربَ إلى المشرقِ هو بصَدَدِ أن لا يُرى فيه الهلالُ، ويُرى في البلد الغربيِّ بسببِ مزيدِ السيرِ الموجِبِ لتخلُّصِ الهلال من شُعاعِ الشمس، فقد لا يتخلَّصُ في البلدِ الشرقيِّ، فإذا كَثُرَ سَيْرُه، ووصل إلى الآفاقِ الغربيةِ تخلَّص فيه، فرُئِيَ الهلالُ في المغربِ دون المشرقِ، وهذا مبسوطٌ في كُتبِ هذا العلم، وكذلك ما مِنْ زوالٍ لقومٍ إلا وهو غروبٌ لقوم، وطلوعُ الشمسِ عند قوم، ونصفُ الليلِ عند قوم، وكلُّ درجةٍ تكونُ الشمس فيها فهي متضمِّنةٌ لجميعِ أوقاتِ الليلِ

= جمهور الفقهاءِ القائلين بتعميم رؤية الهلال على جميع أقطار الأرض لا سيَّما في زمننا الحاضر حيث انتشرت الآلات الدقيقة، والمراصدُ التي تكاد تكون قطعية النتائج، وللشيخ مصطفى الزرقا بحثٌ وافٍ في هذه المسألة نصر فيه القَوْل بالاعتمادِ على الحسابات الفلكية، وأشار إلى الظروف التي كانت تمنع السلفَ من الاعتمادِ على ذلك، وأنَّ حديث الاعتماد على الرؤية ليس مطلقاً، بل جاء في نصوصٍ أخرى ثابتةٍ عِلَلٌ تدور معها الأحكام وجوداً وعَدَماً، وهي منتفيةٌ في عصرنا الحاضر، فلزم توحيد المسلمين في هذه العبادة العظيمة. انظر «فتاوى مصطفى الزرقا»: ١٥٧-١٦٩. وسيأتي مزيدُ إيضاحٍ لهذه المسألة من كلام المصنف في الفرق (١٠٢).

والنهار لأقطارٍ مختَلفةٍ، فإذا قاست الشافعيةُ الهلالَ على أوقاتِ الصلوات اتَّجه القياسُ، وعَسُرَ الفَرْقُ، وهو مُشْكِلٌ، والحقُّ أنَّه يُعْتبرُ لكلِّ قومٍ رؤيتُهم وهلالُهم، كما يُعتبرُ لكلِّ قومٍ فَجْرُهم وزوالهم[1].

فإنْ قُلتَ: الجوابُ عن الأول: أنَّ المعاني الكُلِّيَةَ قد يُسْتثنى عنها بعضُ أفرادها بالسَّمْع، وقد ورد الحديثُ الصحيحُ بقوله عليه السلام: «إذا شَهِدَ عَدْلان فَصُوموا وأَفطِروا وانسُكوا»[2] فاشترط عَدْلَيْن في جميعِ

(١) قولُه: «وهو حُجَّةٌ حَسَنةٌ للشافعية . . . إلى قوله: فجرهم وزوالهم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميع ما ذكره في هذا الفصلِ مَبْنيٌّ على مُقْتضى علمٍ آخر، فإنْ صحَّ في ذلك العلمِ ما ذكره من استواءِ الأمرِ في الأهِلَّةِ والأوقات، فما بُني عليه من استواءِ الحكمِ صحيح، وإلاّ فلا.

(٢) الذي ثبت في السُّنَّةِ: أن رسولَ الله ﷺ أمضى شهادة العَدْلِ الواحد في رؤية الهلال، فقد أخرج أبو داود (٢٣٤٢)، والبيهقي ٤/ ٢١٢ وصحَّحه ابن حبان (٣٤٤٧) على شرط مسلم من حديثِ ابن عمر قال: تراءى الناسُ الهلالَ، فرأيتُه، فأخبرتُ رسولَ الله ﷺ فصام، وأمر الناسَ بصيامه. وفي الباب عن ابن عباس عند أبي داود (٢٣٤٠)، والنسائي ٤/ ١٣٢، وصحَّحه ابن خزيمة (١٩٢٤) وابن حبَّان (٣٤٤٦) وفي إسناده سماك بن حَرْب، روايتُه عن عكرمة مضطربة، ولكنَّه يتقوَّى بحديثِ ابن عمر السابق.

أما الحديث الذي ذكره القرافي، فهو جُزءٌ من حديثٍ أخرجه الإمام أحمد ٣١/ ١٩٠ والدارقطني ٢/ ١٦٧ ـ واللفظ له ـ من حديث الحجَّاج بن أرطاة، عن الحسين بن الحارث، قال: سمعتُ عبد الرحمٰن بن زيد بن الخطَّاب يقول: إنَّا صحِبنا أصحابَ النبيِّ ﷺ وتعلَّمنا منهم، وإنَّهم حَدَّثونا أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «صوموا لرؤيته، وأفطِروا لرؤيته، فإنْ أُغمِي عليكم فعدُّوا ثلاثين، فإنْ شهد ذوا عَدْلٍ، فصوموا وأفْطروا وانسكوا». وهو حديثٌ صحيح لغيره، فالحجاج مدلِّسٌ تضعَّفُ روايتُه إذا لم يصرّح بالتحديث، وللحديث شاهدٌ من حديث بعضِ الصحابة أخرجه أحمد ٣١/ ١٢٠، بإسنادٍ صحيح. وعلى هذا الحديث اعتمد =

الصومِ، ومع تصريحِ صاحبِ الشرعِ باشتراطِ عدلَيْن، لا يلزَمُنا بالعَدْلِ الواحدِ شيءٌ، ولا يُسْمَعُ الاستدلالُ بالمناسباتِ في إبطال النصوص الصريحة[1].

وعن الثاني: أنَّ الأذانَ عُدِلَ به عن صيغةِ الخبرِ إلى صِفَةِ العلامةِ على الوقت، ولذلك إنَّ المؤذِّن لا يقول: دخل وَقْتُ الصلاة، بل يقول كلماتٍ أُخَرَ جعلها الشارعُ علامةً ودليلاً على دخول الوقتِ، فأشبَهَت مَيْلَ الظلِّ وزيادتَه في دلالتِها على دخولِ الوقت، فكما لا يُشْتَرطُ مَيْلانِ للظلِّ، ولا زيادتان لا يُشْترط قولان ولا مُؤذِّنان، وكذلك آلةٌ واحدةٌ من آلاتِ الأوقات تكفي، ولا يقولُ أحدٌ: إنه يُشْتَرط اصطِرْلابان، ولا ميزانانِ للشمس، لأنَّ ذلك علامةٌ مُفيدة، وكذلك الأَذانُ يكفي فيه الواحدُ لأنه علامة.

٦/ب قلتُ:/ هذا بحْثٌ حَسَنٌ، غَيْرَ أنَّ الجوابَ عن الأول: أنَّه يدلُّ بمفهومِهِ لا بمنطوقه، فإنَّ منطوقَه أنَّ الشاهدَيْن يجبُ عندهما، ومفهومُه أنَّ أحدَهما لا يكفي من جهة مفهوم الشرط، وإذا كان الاستدلالُ به إنَّما هو من جهة المفهوم، فنقول: القياسُ الجَليُّ[2] مُقَدَّمٌ على منطوقِ اللفظِ على أحدِ القولين لمالكٍ وغيرهِ من العلماء، فينبغي أن

= المالكية في اشتراط عدلين اثنين كما في «المدوّنة» ١/ ١٩٣ و«الذخيرة» ٢/ ٤٨٨، ومذهبُ الجمهورِ الاكتفاءُ بشهادة العَدْلِ الواحد.

(١) ولقائلٍ أن يقول: إنَّ الجمهورَ يستدلُّ بالأحاديث الصحيحة الصريحة، فلا وَجْهَ لإبطالِ قولهم.

(٢) هو أحدُ أقسامِ قياس العلَّة، وهو ما عُلِمَتْ عِلَّته قَطْعاً، إمَّا بنصٍّ، أو فحوى خطابٍ، أو إجماعٍ أو غير ذلك، ويقابلهُ القياسُ الواضح، وهو ما ثبت بضربٍ من الظاهرِ أو العموم، والقياسُ الخفِيُّ، وهو ما ثبتت علَّتهُ بالاستنباط. انظر «إحكام الفصول»: ٦٢٧ للباجي، و«شرح مختصر الروضة» ٣/ ٢٢٣ للطوفي.

يُقَدَّمَ على المفهومِ قولاً واحداً، إلَّا أنَّ القاضي أبا بكرٍ[1] وغيرَه يقول: المفهومُ ليس بحُجَّةٍ مطلقاً، فهو ضعيفٌ جداً فلا يندَفعُ به القياسُ الجَليُّ[2].

وعن الثاني: أنه يُشْكِلُ بما إذا قال لنا المؤذِّنُ من غيرِ أذانٍ: طلعَ الفجرُ، فإنَّا نُقَلِّدُه، وهو خَبَرٌ صِرْفٌ، مع أنَّ قوله في الأذان: «حيَّ على الصلاة» معناه: أقبِلوا إليها، فهو يدلُّ بالالتزامِ على دخولِ وقتِها، وكذلك «حيَّ على الفلاح» وأما المُخبِرُ عن القِبْلَةِ، فليس مُخْبِراً عن وقوعِ سَببٍ، بل عن حُكْمٍ متأبّدٍ، فإنَّ نَصْبَ جهةِ الكعبةِ المُعظَّمةِ قياماً للناس أمرٌ عامٌّ في جميعِ الأعصار والأمصارِ، لا يختلفُ بخلافِ المؤذن، لا يتعدَّى حُكْمُه وإخبارُه ذلك الوقتَ، فالمُخبِرُ عن القِبْلةِ، أشبَهُ بالروايةِ من المؤذِّن، فتأمَّلْ هذه الفروقَ، وهذه الترجيحاتِ، فهي حَسَنةٌ، وكلُّها إنَّما ظهرَت بعد معرفةِ حقيقةِ الشهادة والرواية، فلو خَفِيَتا ذهبَتْ هذه المباحثُ بجُمْلتِها، ولم يظهَر التفاوتُ بين القريبِ منها للقواعد والبعيد[3].

---

(١) يعني الإمام الباقلاني، محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، صاحب المصنَّفات المشهورة في الأُصولِ وغيرِها، له «التقريبُ والإرشاد» كبير وصغير، وقد نشرت مؤسسة الرسالة ثلاثة أجزاءٍ من الصغير، ولمَّا يكتمل. وستنشر «الانتصار» بتحقيقنا في مجلَّدين، انظر ترجمته في «ترتيب المدارك» ٧/ ٤٤، و«تاريخ بغداد» ٥/ ٣٧٩.

(٢) انظر «التقريب والإرشاد» ٣/ ٣٣٢.

(٣) قولُه: «فإنْ قُلْتَ: الجوابُ عن الأول... إلى قوله: والبعيد» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: من مُضَمَّنِ هذا الفصلِ موافقتُه لموردِ السؤال على استواءِ الأذانِ، ومَيْلِ الظلِّ وزيادتهِ في الدلالةِ على دخولِ الوقت، والفَرْقُ بينهما ظاهرٌ، لأنَّ مَيْلَ الظلِّ دلالتُه قطعيةٌ، والأذانُ دلالتُه غَيْرُ قطعية، ولا خفاءَ بأنَّ ما دِلالتُه قطعيةٌ لا حاجةَ فيه إلى الاستظهارِ بخلاف ما دلالتُه غَيْرُ قطعية، ومِنْ مُضَمَّنِه جوابهُ عن الجوابِ الأول بأنه يدلُّ بمفهومهِ لا بمنطوقهِ، وما قاله في هذا الجواب صحيحٌ، ومِنْ مُضَمَّنهِ جوابهُ عن الجواب الثاني بأنه يُشْكِل بما إذا قال لنا المؤذِّن من غيرِ =

وثامنها: المُخْبِرُ عن قِـدَمِ العَيْبِ وحُدوثهِ في السِّلَعِ عند التحاكم فـي الردِّ بالعيبِ. أطلـق الأصحابُ فيه أنه شهادةٌ، وأنه يُشْتَرطُ فيه العددُ، لأنه حُكْمٌ جُزئيٌّ على شخصٍ مُعيَّنٍ لشخصٍ مُعَيَّن، وأنَّه مُتَّجهٌ، غيرَ أنَّ ذلك يُعَكِّـرُ على قولِهم[1]: إنّه إذا لم يوجَد المسلمون قُبِلَ فيه أهـلُ الذمَّةِ من الأطباءِ ونحوِهم، قاله القاضي أبو الوليدِ[2] وغيرُه،

= أذان: طلع الفجرُ، فإنا نُقَلِّدُهُ وهو خَبرٌ صِرْفٌ. قلتُ: قولُه: فإنا نُقَلِّده، إن أراد أنَّا نُقَلِّدُه باتفاقٍ فذلك ليس بصحيحٍ، فإنَّ الخلافَ في التقليد في الأوقات معروف وإن أراد فإنا نُقَلِّدُه على ظاهرِ المذهب، وهو الأصحُّ، فذلك صحيحٌ.

ولقائلٍ أن يقول: إنَّما ثبتَ في ظاهرِ المذهب وصحيحِ النظر تقليدُ المؤذِّنِ في دخول الوقت إذا أذَّن لا إذا أخبر بدُخوله من غير أذان، والأصحُّ عندي ههنا: أنْ لا تقليدَ، لأنَّ الشرعَ نصبَ دليلاً مُعيَّناً، فلا يُتعَدَّى ما نَصَب والله أعلم.

ومِن مُضَمَّنهِ قولهُ: إن قول المؤذن: «حيَّ على الصلاة» يدلُّ بالالتزام على دخول الوقتِ. قُلتُ: ذلك صحيحٌ، لكنه أغفل دلالةَ الأذانِ بجُمْلتهِ على دخولِ الوقت، وهي دِلالةٌ عُرْفيةٌ للشرعِ بالمطابقة، لأنه لذلك وضعه الشارعُ، مع أنَّ كُلَّ جزءٍ من أجزائه دالٌّ على مقتضاه دلالةً لُغويةً بالمطابقة أيضاً.

ومن مُضَمَّنهِ قوله: إنَّ المُخْبرَ عن القبلة مخبرٌ عن حكمٍ متأبّدٍ، وإنَّه أشبَه بالرواية من المؤذِّن. قُلتُ: لقائلٍ أن يقولَ: الفرقُ بينهما: أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لا يخلو إمَّا أن يخبرَ عن مشاهدةٍ، أو اجتهادٍ، فإن أخبر عن مشاهدةٍ، فلا فَرْقَ، وما ذكره من الفرق بأن المُخْبرَ عن القبلة مخبرٌ بحُكمٍ متأبّدٍ بخلافِ المؤذن فإنه مُخْبِرٌ بحكمٍ غيرِ متأبّدٍ لا يصلحُ فارِقاً، وإن أخبر عن اجتهادٍ، فالفرقُ في ذلك مبنيٌّ علىجوازِ تقليدِ المجتهدِ في القبلة وفي الوقت، أو عدمِ جوازه، أو جوازِه في أحدِهما دون الآخر، والأصحُّ نَقْلاً، ونظراً جوازُه فيهما، والله أعلم.

(١) في الأصل: قد يكرِّرُ على نقولهم: وتصويبُه من المطبوع.

(٢) للمالكية إمامان بهذه الكُنْية، والمرادُ في دواوين المالكية هو الإمامُ الفقيهُ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رُشْدِ القرطبيُّ المعروف بالجَدِّ، من أعيان المالكيين، له في المذهب الكتب المعتبرة، منها «البيان والتحصيل» و«المقدّمات على المدوَّنة»=

قالوا: لأنّ هذا طريقُه الخبرُ فيما ينفردون بعلْمه[١]، وهذا مُشْكِلٌ من وجهين:

أحدُهما: أنَّ الكفارَ لا مَدْخَلَ لهم في الشهادةِ على أُصولِنا خلافاً لأبي حنيفة في الوصيةِ في السفرِ، وشهادتِهم بعضِهم على بعض[٢]، وكذلك لا مَدْخَلَ لهم في الروايةِ، فكيف يُصَرِّحون بالشهادةِ مع قَبولِ الكَفَرة فيها؟

وثانيهما: أنَّ قولَهم: إنَّ هذا أمرٌ ينفرِدون بعِلْمهِ لا عُذْرَ فيه حاصِلٌ، فإنَّ كلَّ شاهدٍ إنما يُخْبِرُ عمَّا عَلِمَه مع إمكان مشاركةِ غيرِهِ له فيه، وهؤلاءِ الكفارُ يعلمون هذه الأمراضَ مع إمكانِ مشاركةِ غيرِهم لهم في العِلْمِ بذلك، فما أدري وجْهَ المناسبةِ/ بين قَبولِ قولِهم وبين هذا المعنى، مع أنّ كلَّ شاهدٍ كذلك، فتأمَّلْ ذلك[٣]. ٧/أ

= وغيرهما، أثنى عليه القاضي عياض في «الغنية»: ٥٤، مات سنة (٥٢٠هـ)، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٥٠١.

وأما الآخرُ فهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رُشد القرطبي الحفيد، صاحبُ «بداية المجتهد»، ومن كانت له القدم الراسخةُ في علوم الأوائل، وبسببها لقي ما لقِيمن أهل زمانه، مات سنة (٥٩٥هـ) له ترجمة في «تكملة المنذري» ١/ ٣٢١ و«سير أعلام النبلاء» ٢١/ ٣٠٧.

(١) انظر «الذخيرة» ١٠/ ٢٤٠.

(٢) انظر «فتح باب العناية» ٣/ ١٣٦ لعلي القاري، «والذخيرة» ١٠/ ٢٢٤ للقرافي.

(٣) قولُه: «وثامنُها: المُخْبِرُ عن قِدَم العيب. . إلى قوله: فتأمَّل ذلك» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما حكاه عن الأصحابِ من أنَّه شهادةٌ صحيح، وما استشكل من قَبولِ بعضهم أهْلَ الذمَّة مُشْكِلٌ كما قال شهابُ الدين.

وتاسِعُها: قال ابن القَصَّار[1]: قال مالكٌ: يجوزُ تقليدُ الصبيِّ والأُنثى والكافرِ الواحدِ في الهَدِيةِ والاستئذانِ، مع أنه إخبارٌ يتعلَّقُ بجُزئيٍّ في الهديةِ والمُهْدي والمُهْدىٰ إليه، فهو على خلافِ القواعدِ، ووقع هذا الفرعُ عند الشافعية، وخَرَّجوه بأنَّ المُعتمدَ في هذه الصُّور ليس هذه الإخباراتِ بمُجَرَّدِها، بل هي مع ما يحتفُّ بها من القرائن، ورُبَّما وصلَتْ إلى حَدِّ القَطْع، وهذا إشارةٌ منهم إلى أنه من باب الشهادةِ، غير أنَّه استُثْنِيَ منها لوجودِ القرائنِ التي تنوبُ منابَ العُدولِ مع عُموم البَلْوى في ذلك، ودَعْوى الضَّرورةِ إليه، فلو أَنَّ أحدُنا لا يدخلُ بيتَ صديقهِ حتى يأتيَ بعدلَيْن يشهدان له بإذنهِ له في ذلك، أو لا يبعثُ بهديتهِ إلّا مع عَدْلين، لشقَّ ذلك على الناس، ولا غَرْوَ في الاستثناءِ من القواعد لأجل الضرورات[2].

وعاشِرُها: نقل ابنُ حزمٍ[3] في «مراتب الإجماعِ»[4] له إجماعَ الأُمةِ على قَبولِ قولِ المرأةِ الواحدةِ في إهداء الزوجة لزوجها ليلة العُرْس، مع

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عمر بن القَصَّار المالكيُّ، من جهابذةِ الفُقهاءِ المُدقِّقين في الفقه، له في نُصرةِ المذهب كتاب «عيون الأدلة في مسائل الخلاف» ليس له نظيرٌ كما في «طبقات الشيرازي»: ١٦٨، وله مقدّمة نافعة في أصول الفقه نُشِرت بعناية محمد السليماني، مات سنة (٣٩٧هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٧/ ٧٠، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ١٠٧.

(٢) قولهُ: «وتاسعُها... إلى قوله: الضرورات» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس هذا من نوعِ الشهادة، لأنه لا يُقْصَدُ به فَصْلُ قضاءٍ، فهو في حكمِ الرواية، وجُوِّزَ فيه ما لا يجوزُ في الرواية من قَبولِ خبر الصبي والكافر لإلجاءِ الضرورة إلى ذلك من جهة لزومِ المشقة، على تقدير عدم التجويز، مع نُدورِ الخُلوِّ عن قرائنَ تُحصِّلُ الظنَّ.

(٣) إمامُ أهلِ الظاهرِ في زمانه، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، صاحبُ «المُحَلَّى» والمستقلُّ برتبة الاجتهادِ، المتوفى سنة (٤٥٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٣/ ٣٢٥، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ١٨٤.

(٤) «مراتب الإجماع»: ٦٥.

أنه إِخبارٌ عن تعيينِ مُباحٍ جُزئيّ لجزئي، ومقتضاه أن لا يُقْبَلَ فيه إلّا رجلان، لأنها شهادةٌ تتعلّقُ بالنكاحِ الذي هو من أحكام الأبدانِ التي لا يُقبلُ فيها النساءُ إلّا لضرورةٍ، غيرَ أنّ هذه الصورةَ اجتمع فيها قرائنُ الأحوال من اجتماعِ الأهلِ والأقاربِ، ونُدْرَةِ التدليسِ والغَلَطِ في مثل هذا مع شُهْرته وعدم المُسامحةِ فيه، ودعوى ضروراتِ الناسِ إلى ذلك كما تقدَّم في الاستئذان والهَدِيَّة، فهذه عَشْرُ مسائلَ تُحرِّرُ قاعدتي الشهادةِ والرواية بوجودِ أشباهِهما فيها، فتأكّد ذلك تأكُّداً واضحاً في نفسِ الفقيه، بحيث يسهلُ عليه بعد ذلك تخريجُ جميعِ فروعِ القاعدتين عليهما، ومعرفةُ الفرعِ القريبِ من القاعدة من البعيدِ عنها، ولنقتصِر على هذه العَشْرِ خشيةَ الإطالة[1].

(تنبيه) قال ابن القَصَّار: قال مالك: يُقبلُ قولُ القَصَّابِ في الذكاةِ، ذكراً كان أو أنثى، مسلماً أو كتابياً، ومَنْ مِثْلُه يَذْبَحُ، وليس هذا من باب الرواية، أو الشهادة، بل القاعدةُ الشرعيةُ: أنَّ كُلَّ أحدٍ مُؤتَمَنٌ على ما يدَّعيه، فإذا قال الكافر: هذا مالي، أو هذا العبدُ رقيقٌ لي، صُدِّقَ في ذلك، وكذلك إذا قال: هذا ذَكَّيْتُه، هو مُؤتَمَنٌ فيه، كما لو ادَّعى أيَّ سببٍ ادَّعاه من الأسباب/ المُقَرِّرةِ للمِلْكِ من الإرث والاكتساب بالصناعةِ والزراعةِ وغيرِ ذلك؛ إذ كلُّ أحدٍ مُؤتمَنٌ على ما يدَّعيه مما هو تحتَ يدهِ في أنه مُباحٌ له، أو مِلْكُه، لأنه لا يَروي لنا دِيناً، ولا يشهَدُ عندنا في إثباتِ حُكمٍ، بل هذا من بابِ التأمينِ المطلق، كما أنَّ المسلمَ إذا قال: هذا مِلْكي، أو هذه أَمَتي، لم نَعدَّه راوياً لحكمٍ شرعي ـ وإلا لاشْتَرَطْنا

٧/ ب

(١) قولُه: «وعاشرُها. . إلى قوله: خشية الإطالة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه المسألة في معنى التي قَبْلَها كما ذكر.

فيه العدالة ـ ولا شاهداً، بل نقبلُه منه، وإنْ كان أفسقَ الناسِ، فليس هذا من الفروعِ المُتَرَدِّدةِ بين القاعدتين، فتأمَّل ذلك[1].

فإن قُلْتَ: ما قرَّرْتَه من أنَّ الشهادةَ حقيقتُها التعلُّقُ بجُزئيٍّ، والروايةَ حقيقتُها التعلُّقُ بكُلِّيٍّ، لا يَطَّرِدُ، ولا ينعكس. أما الشهادةُ المُجْمَعُ عليها من غيرِ اجتماعِ شَبَهِ الرواية معها، فقد تقع في الأمر الكُلِّيِّ العامِّ الذي لا يختصُّ بأحدٍ كالشهادةِ بالوقفِ على الفقراءِ والمساكينِ إلى يومِ القيامة، والنسبِ المُتَفرِّعِ بين الأنسابِ إلى يومِ القيامة، وكَوْنِ الأرض عَنْوَةً أو صُلْحاً يَنْبني عليها أحكامُ الصلح وأحكامُ العَنْوَةِ، من كَوْنِها طَلْقاً إلى يوم القيامة، أو وَقْفاً إلى يوم القيامة، كما قاله مالك، إلى غيرِ ذلك من النظائر، فما اختصَّت الشهادةُ بجُزئيّ، وأما الروايةُ، فقد بَيَّنا أنها في الأمورِ الجزئيةِ في الإِخبارِ عن النجاسةِ وأوقاتِ الصلواتِ وغيرِها مما تقدَّم بيانه، وإذا وقع كُلُّ واحدٍ منهما في الجُزئيِّ والكُلِّيِّ لم تكن نسبةُ أحدِهما إلى الجُزئيِّ دون الكُليِّ أوْلى من العكسِ، فتَفْسُدُ الضوابطُ، ويعودُ اللَّبْسُ، والسؤالُ كما تقدَّم.

---

(١) قوله: «قال ابن القصَّار. . . إلى قوله: فتأمَّلْ ذلك»، علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه المسألةُ وإن لم تكن من تَيْنِكِ القاعدتين، فهي من جنسِ المسألتين قبلها. وما ذكره في أثناء كلامهِ مِن أنَّ كُلَّ واحدٍ مُؤتَمنٌ على ما يدَّعيه مما هو تحت يده، إنما المعنى بأنه مؤتمن، أو مُصدَّقٌ أنه لا يُتَعَرَّضُ له برَفْعِ يده عنه، وليس المعنى بذلك أنه مُحِقٌّ عندنا في دعواه. ومسألةُ القَصَّاب مع ذلك ليست من هذه القاعدة، بل هي من جنسِ المسألتين اللتين قبلها، كما تقدَّم ذكره،ذ لأنَّ المقصودَ من هذه المسألة ليس تَرْكَه وما يدَّعيه بالنسبة إلى مِلْكِ ما تحت يده، بل المقصودُ منها: هل يُسْتباحُ أكلُها بناء على خَبَرِه أم لا؟ فلا أعلمُ لتجويزِ الاستباحةِ بناء على ذلك إلا إلجاءُ الضرورة إلى ذلك للزومِ المشقة عند عدم التجويزِ مع نُدورِ الخُلوِّ عن القرائن المُحَصِّلةِ للظنِ كما سبق والله أعلم.

قلتُ: أما ما ذُكِرَ من فروعِ الشهادة، فالعمومُ فيها إنّما جاء بطريقِ العَرَضِ والتَّبَعِ، ومقصودُها الأولُ إنما هو جزئي.

أما الوقفُ، فالمقصودُ بالشهادةِ فيه الواقفُ، وإثباتُ ذلك عليه، وهو شخصٌ مُعَيَّنٌ يُنْتَزَعُ منه مالٌ مُعيَّنٌ، فكان ذلك شهادةً، ثم اتَّفقَ أنَّ الموقوفَ عليه فيه عمومٌ[1]، وليس ذلك من لوازمِ الوقفِ، فقد يكون على مُعيَّنٍ كما لو وقفَ على ولدِه، أو زيدٍ، ثم مِنْ بَعدِه لغيرِه، فالعمومُ أمرٌ عارضٌ ليس متقرِّراً شرعاً في أصْل هذا الحكم.

وأما النسبُ، فالمقصودُ به إنما هو الإلحاقُ بالشخصِ المُعيَّنِ، أو استحقاقُ الميراثِ للشخصِ المُعيَّن، ثم تفرُّعُه بعد ذلك ليس مقصودَ الشهادة، إنّما هو من الأحكامِ الشرعية التابعـةِ للمقصود بالشهادة، كما أنَّ الشهادةَ إذا وقعت بأنّ هذا رقيقٌ/ لزيدٍ قُبِلَ فيه الشاهدُ واليمينُ، وإنْ تبعَ ذلك لزومُ القيمةِ في قَتْلهِ دون الديةِ، وسقوطُ العباداتِ عنه، واستحقاقُ اكتسابهِ للسيدِ مع أنَّ الشاهدَ لم يقصِدْ سُقوطَ العبادات عنه، وليس سقوطُ العباداتِ مما تدخلُ فيه الشهادات فضلاً عن الشاهد واليمين.

٨/أ

وكذلك الشهادةُ بتزويج زيدٍ المرأةَ المعيَّنةَ شهادةٌ بحُكْمٍ جزئيٍّ على المرأةِ لزوجِها المشهودِ له، وهو جزئيٌّ، وإنْ تبعَ ذلك[2] تحريمُها على غيرِه، وإباحةُ وَطْئِها له مع أنّ التحريمَ والإباحةَ شأنُهما الرواية دون الشهادة، وغيرُ ذلك من النظائر، فقد يثبتُ على سبيلِ التَّبَعِ ما لا يثبتُ متأصِّلاً، فـلا يضرُّ ذلك في الضوابطِ المذكورةِ في الشهادة والرواية.

---

(١) في الأصل: عليه عموماً، وصَوَّبْناه من المطبوع.

(٢) زيادة من المطبوع.

وأما كَوْنُ الأرضِ عَنْوَةً أو صُلْحاً، فهذا لم أرَ لأصحابِنا فيه نَقْلاً فيما أظن، وأمكن أن يُقالَ: إنه يكفي فيه خبرُ الواحد، وإنه من باب الروايةِ لعدمِ الاختصاصِ في المحكوم عليه، وأمكَن أن يُقالَ: إنه من بـاب الشهادةِ لخُصوصِ المحكومِ فيه وهو الأرضُ، فإنها جُزئيةٌ لا يتعدَّاها الحكمُ إلى غيرها، فقد اجتمع فيهما الشَّبَهان، فأَمْكَنَ التردُّدُ، وأما ما تقدَّم من النُّقوضِ على الروايةِ فقد تقدَّم تخريجُها، والجوابُ عنها[1].

(مسألة): أخبرني بعضُ شيوخي المُعْتَبرين: أنه رأى منقولًا أنّه إذا روى العَدْلُ العبدُ حديثاً يتضمن عِتْقَه أنَّه تُقْبَلُ رِوايتُه[2] ـ وإنْ تَضمَّنَتْ نَفْعَه ـ لأنَّ العُمومَ موجِبٌ لعدمِ التُّهمةِ في الخصوصِ مع وازِع العدالة، وهذه المسألة تُنَبِّهُ على أنَّ باب الرواية بعيدٌ عن التُّهم جِدّاً، وأنَّه سببُ عدمِ اشتراطِ العددِ في بابِ الرواية[3].

(مسألة): قال أصحابُنا وغيرُهم من العلماء: إذا تعارضت البيِّنتان في الشهادةِ يُقْبَلُ الترجيحُ بالعدالةِ، وهل ذلك مُطْلقاً أو في أحكام الأموال خاصّةً، وهو المشهورُ، أوْ لا يُقْضى بذلك مطلقاً؟ ثلاثةُ أقوالٍ،

---

(١) قولُه: «فإن قلت: ما قَرَّرتَه... إلى قوله: والجواب عنها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما ذكره في هذا الفصلِ صحيحٌ، غَيْرَ قوله في الخبرِ بالعَنْوةِ، أو الصُّلح: «فإنَّ فيه شَبَه الرواية، وشَبَهَ الشهادة» فإنَّ الظاهرَ أنَّ فيه شَبَهَ الروايةِ دون شَبَهِ الشهادة، لأنه من جنسِ الخبرِ عن وقوع سببٍ من أسباب الأحكام الشرعية، كما تقدم ذِكرُه والله أعلم.

(٢) ذكر الخطيب البغدادي في «الكفاية»: ٢٨: أن قبولَ رواية العبيد والنساء هو مذهبُ أهل العراق، وهو الذي صحَّحه اللكنويُّ في «ظَفَر الأماني»: ٤٩٦.

(٣) قال ابنُ الشاط: ما ذكره في هذه المسألة من تنبيهها على أنَّ بابَ الرواية تَبْعُدُ عنه التُّهَمُ صحيح.

والمشهورُ أنه لا يرجَّحُ بكَثْرة العددِ[1]، والفرقُ: أنَّ الحكوماتِ إنما شُرِعَتْ لدَرْءِ الخصوماتِ ورَفْع المظالمِ والمنازعات، فلو رَجَّحْنا بكَثْرة العددِ، لأَمْكَنَ الخَصْمَ أنْ يقول: أنا أزيدُ في عددِ بيِّنتي، فنُمهلُه حتى يأتي بعددٍ آخَرَ، فإذا أتى به قال خصمُه: أنا أزيد في العددِ الأول، فنُمْهله أيضاً، فيطولُ النزاعُ، وينتشرُ الشَّغَبُ، ويبطُلُ مقصودُ الحكم.

أما الترجيحُ بالأعدلية، فلا يُمكِنُ الخَصْمَ أن يَسْعى في أنْ تَصيرَ بيِّنَتُه أعْدَلَ من بيِّنةِ خَصْمهِ بالدِّيانةِ والعِلم والفضيلةِ، فلا تنتشرُ/ الخصوماتُ، ولا يطـولُ زمانها لانسدادِ الباب عليه. وأما العددُ فليس بابُه مُنْسدّاً، فيقدرُ أن يأتيَ بمن يشهدُ ولو بالزُّور، والحاكمُ لا يعلمُ ذلك، والأعدَليةُ لا تستفادُ إلّا من الحاكم، فلا تَسْليطَ للخصمِ على زيادتِها، فانسدَّ الباب[2].

٨/ب

(فائدة): الشهادةُ خَبرٌ، والروايةُ خبرٌ، والدعوى خبرٌ، والإقرارُ خبرٌ، والنتيجةُ خبرٌ، والمقدمةُ خبر، والتصديقُ خبر، فما الفرق بين هذه الحقائق؟ وبأيِّ شيءٍ تتميَّزُ مع اشتراكِها كُلِّها في مطلق الخبرية؟

والجوابُ: أما الشهادةُ والروايةُ، فقد تقدَّم الكلام عليهما.

وأمَّا الدعوى، فهي خبرٌ عن حقٍّ يتعلَّقُ بالمُخبرِ عن غيرِه.

والإقرارُ: خَبرٌ عن حقٍّ يتعلَّقُ بالمُخبرِ، ويُضِرُّ به وحدَه، عَكْسَ الدعوى الضارَّةِ لغيره، ولذلك إنَّ الإقرارَ متى أضرَّ بغيرِ المُخْبِرِ أسقطناه

---

(١) انظر «الذخيرة» ١٠/ ١٩٥-١٩٧ للقرافي.

(٢) قولُه: «قال أصحابُنا. . . إلى قوله: فانسدَّ الباب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره من الفرق بين الترجيحِ بالعدالة والترجيح بالعددِ ظاهرٌ صحيح، والله أعلم.
وذكر ثلاثَ فوائدَ في اختتامِ هذا الفرقِ، وما ذكره فيها ظاهر.

من ذلك الوجه كإقرارهِ بأنّ عبدَه وعَبْدَ غيرِه حُرَّان، ويسَمَّى الإقرارَ المركَّبَ.

والنتيجةُ هي: خبرٌ نشأَ عن دليلٍ، وقبل أن يُحْصَلَ عليه يُسمَّى مطلوباً.

والمقدِّمةُ هي: خبرٌ هو جزءُ دليلٍ[1].

والتصديقُ هو: الخَبَرُ للقَدْرِ المُشْتَرَكِ بين هذه الصُّوَر كُلِّها يُسمَّى بأحسن عارِضَيْه لفظاً لأنه يقال لقائله: صدَقْتَ، أو كَذَبْتَ، فكان يُمكِنُ أن يُسمَّى تكذيباً، غَيْرَ أنه سُمِّيَ بأحسنِ عارِضَيْه لفظاً.

(فائدة): معنى «شَهِدَ» في لسان العرب ثلاثةُ أُمورٍ متباينةٍ.

«شِهِدَ» بمعنى حَضَر، ومنه: شَهِدَ بَدْراً، وشَهِدْنا صلاةَ العيد، قال أبو علي[2]: ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥] قال: مَنْ حَضَر منكم المِصْرَ في الشهر فليَصُمه، أو من حضر منكم الشهرَ في المِصْرِ فليَصُمْه، لأَنَّ الصومَ لا يلزَمُ المسافرَ، فالمقصودُ إنما هو الحاضرُ المقيمُ فهذا أحدُ مُسَمَّياتِ «شَهِدَ».

والمعنى الثاني: فهو بمعنى أَخبرَ، ومنه: شَهِدَ عند الحاكمِ أي: أخبرَ بما يعتقدُه في حقِّ المشهودِ عليه وله.

والمعنى الثالث: «شهد» بمعنى علِمَ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾ [البروج: ٩] أي: عليم.

---

(١) في الأصل: «والنتيجة هي: خبرٌ هو جُزْءُ دليل»، فسقط تعريفُ النتيجة ولفظ المقدّمة، فحصل الخطأ.

(٢) لم أهتدِ إليه، وأغلبُ الظنِّ أنه يريدُ أبا عليٍّ الجُبّائي من نُظَّارِ المعتزلة ومصنفيهم في الأُصول، فإن أَراد أبا عليّ الفارسي فإنّني لم أجد كلامَه هذا في كتابه «الحجَّة في القراءات».

ووقع التردُّدُ لبعضِ العلماءِ في قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران:١٨] هل هو من باب العِلم، لأن الله يعلم ذلك، أو من باب الخبرِ، لأن الله تعالى أخبرَ عبادَه عن ذلك؟ فهو محتَملٌ للأمرين[١]، فهذه الثلاثة هي معاني «شَهِدَ».

(فائدة): معنى «روى» أي: حَمَلَ وتحمَّل، فراوي الحديث تَحَمَّله وحَمَلَهُ عن شيخه، ولذلك قال العلماء: إنَّ إطلاقَ الراويةِ على المزادةِ التي يُحْمَلُ فيها الماءُ على الجَمَلِ مجازٌ من بابِ مجازِ المجاورة، لأنَّ الراويةَ بناءُ مبالغةٍ لمن كَثُرَ منه الحمل، والذي يحمِلُ/ ويكثُرُ منه الحَمْلُ ٩/أ إنَّما هو الجملُ، فهذا الاسمُ إنما يستحقُّه حقيقةً ولغةً الجملُ، فإطلاقُه على المزادةِ مجازٌ من باب مجازِ المجاورة لما بينها وبين الجملِ من المجاورة، وليس هو من باب أَرْوى الرُّباعيِّ حتى يستحقَّه الماءُ دون الجملِ، لأنَّ اسمَ الفاعل منه مُرْوٍ، لا راوية، وإنما يأتي راويةُ من الثلاثة، فهذه فوائدُ لفظيةٌ تتعلَّقُ بلفظَي الشهادةِ والروايةِ حَسُنَ ذِكْرُها بعد تحقيقِ معناهما.

* * *

(١) انظر «معاني القرآن» ١/ ٤٨٥ للزجاج.

الفرق الثاني

بين قاعدتي الإنشاء والخبر الذي هو جنسُ الشهادة والرواية والدَّعوى وما ذكر معها فيما تقدم

أمَّا الخبرُ فهو المُحْتَمِلُ للتصديقِ والتكذيبِ لذاته، والتصديقُ هو قولُنا له: صدَقْتَ، والتكذيبُ هو قَوْلُنا له: كذبْتَ، وهما غيرُ الصدقِ والكَذِبِ، فإنَّ التصديقَ والتكذيبَ قولٌ وجوديٌّ مسموعٌ، والصِّدقُ يرجعُ إلى مُطابقةِ الخبر، والكَذِبُ يرجعُ إلى عدم مطابقتهِ، فهما نِسْبةٌ وإضافة، والنِّسَبُ والإضافاتُ عَدَمِيَّتان، فوقع الفرقُ بينهما بالوجودِ والعدمِ، ومِن وَجْهٍ آخرَ: أنَّ الصدقَ والكذِبَ هو المُخْبَرُ عنه في التصديقِ والتكذيبِ، [لأنّ الصِّدْقَ والكَذِبَ تابعٌ للخبرِ، والتصديقُ والتكذيبُ تابعٌ للصدقِ والكذبِ][1]، فيقعُ الفرقُ بينهما فَرْقَ ما بين المُخْبَرِ عنه والخبرِ، والمُتَعلِّق والمُتَعلَّقِ به.

وقولُنا: «لذاته»، احترازٌ من تعذُّرِ الصِّدْقِ أو الكذبِ فيه لأجْلِ المُخْبَرِ به، أو المُخْبَرِ عنه، فالأولُ كخبرِ الله تعالى، أو رسولهِ ﷺ، أو خَبَرِ مجموعِ الأُمة، فإنّه لا يَقْبَلُ الكَذِبَ، والثاني كقولنا: الواحدُ نصفُ الاثنين، فإنه لا يقبلُ الكذبَ، أو الواحدُ نصفُ العَشَرةِ، فإنه لا يقبلُ الصّدقَ، ولكنّ جميعُ هذه الإخباراتِ ـ بالنظرِ إلى ذاتها مع قطع النظرِ عن المُخْبر به، أو المخبر عنه ـ تقبلُهما من حيث هي أخبارٌ، فهذا هو حَدُّ الخبرِ الضابطُ له[2].

---

(١) سقط ما بين المعقوفين من الأصل، واستدرَكْتُه من المطبوع.

(٢) قولُه: «أما الخبرُ فهو المحتملُ. . . إلى قوله: الضابط له» علّق عليه ابن الشاط بقوله: تفريقُه بين التصديقِ والتكذيبِ، والصدقِ والكَذِبِ بأنَّ أوَّلهما وجوديٌّ، =

= والآخَرَ عَدَميٌّ بناءً على أنه إضافيٌّ، غَفْلةٌ شديدة! وهل ما يلحَقُ خَبَرَ المخبرِ من تصديقِ المصدِّقِ، أو تكذيبِ المكذِّب إلا أمرٌ إضافي؟ وهل خَبرُ المُخْبِرِ إلا مُتعلَّقٌ لتصديقِ المصدِّق، أو تكذيبِ المكَذِّبِ؟ ومتعلِّقاتُ الكلامِ بأسرِها لا يلحقُها من الكلامِ إلَّا أمرٌ إضافيٌّ، فقد وقع فيما منه فرَّ. وقوله: فإنَّ التصديقَ والتكذيبَ قولٌ وجوديٌّ مسموعٌ لا يُفيده، فإنه ليس موجوداً في خبرِ المخبر، فيكونَ وصفاً حقيقياً للخبرِ، بل هو موجودٌ في لسانِ المصدِّق والمكذِّب، وما وجودُه في غيرِ المحدودِ لا يصلحُ للتحديد به، بل الصحيحُ حدُّ الخبرِ، أو رَسْمُه بأنه قولٌ يلزَمُه الصدقُ، أو الكذِبُ، فإنه لا ينفكُّ عن ذلك البتَّة في ظاهرِ الأمر، وقد ينفكُّ عن التصديقِ والتكذيبِ المسموعَيْن لنا، إمَّا للغفلةِ عن سماع الخبرِ، وإما للإضراب عن التصديقِ والتكذيبِ مع سماعِ الخبر، وإما لعَدَمِ الموجِبِ لرُجْحانِ أحدِ الاحتمالين عند السماع، والحدُّ والرَّسْمُ لا يصحُّ إلا بما هو لازمٌ، فإن كان ذلك اللازمُ وصفاً حقيقياً ذاتياً فالقول المتضمِّنُ له حَدٌّ، وإن لم يكن ذاتياً، فالقولُ المتضمِّن له رَسْمٌ
وقولهُ: مِنْ وجهٍ آخر أنَّ الصِّدْقَ والكذِبَ هو المخبرُ عنه في التصديقِ والتكذيب.
قلت: فإذا كان صِدقُ الخبرِ أو كَذِبُه متعلِّقَ التصديقِ أو التكذيبِ، فالصِّدْقُ والكَذِبُ أسبقُ لحوقاً بالخبر المُصَدَّقِ، أو المُكَذَّبِ من جهةِ أن كَوْنَه صِدْقاً أو كذِباً هو السببُ في تصديقِهِ أو تكذيبه، فقد لزمه من قوله هذا الاعترافُ بأنَّ الصدقَ والكذبَ أولى بالخبر، وأحقُّ من التصديقِ والتكذيبِ، وأنَّ التصديق أو التكذيبَ إنما لحقاه لصِدقه، أو كذِبه، وقد نصَّ هو بعدَ هذا في المسألةِ الأولى من المسائلِ التي ذيَّل بها الكلامَ على الخبر على أنَّ الصدقَ والكَذِبَ خِصِّيصةٌ من خصائصِ الخبر، وبالجملة فكلامُه كلُّه في هذا الفصلِ ضعيفٌ ساقطٌ واضحُ الضعفِ والسقوط.
وقولُه: وقولُنا: لذاتهِ احترازٌ من تعذُّر الصدقِ، أو الكذب فيه لأجل المُخْبَرِ به، أو المخبر عنه إلى آخر الفصل. قلتُ: قد تقدَّم أنَّ الأَوْلى الحدُّ أو الرَّسْمُ بأنَّ الخبر قولٌ يلزمُه الصدقُ، أو الكذبُ، ولزومُ أحدِهما له لا يمكنُ سواءً، فقولُه: «لذاته» بمعنى أنَّه لا يمكن غيرُ ذلك ظاهر.
وقوله: احترازٌ من تعذُّرِ الصدق أو الكذب فيه، لأجل المخبر به، أو المخبر عنه.
قُلْتُ: إذا حُدَّ أو رُسِمَ بلزومِ الصدقِ أو الكذِب، لم يحتَجْ إلى التحرُّزِ من هذا =

فإنْ قُلْتَ: الصدقُ والكَذبُ ضِدَّان يستحيلُ اجتماعُهما، فلا يَقْبَلُ مَحَلُّهما إلَّا أحدَهما، أما هما معاً فلا، وإذا كان المَحَلُّ لا يقبلُ إلا أحدَهما، كان المُتَعَيَّنُ في الحدِّ هو صيغةَ «أو» التي هي لأحدِ الشيئين دون «الواو» التي هي للشيئين معاً، وهذا هو اختيارُ إمام الحرمين[1]، والأولُ اختيارُ القاضي أبي بكر[2]، ولأنَّ الصدقَ والكذبَ نوعانِ

= الوجه، وإنما حمله على ذلك حَدُّه الخَبَرَ بأنه القولُ المحتَملُ للتصديقِ والتكذيب.

وقولُه: لكن جميعُ هذه الإخباراتِ بالنظرِ إلى ذاتها تقبلُهما من حيث هي أخبار.

قلتُ: هذا الذي ذكره من قبولِ الخبر الصدقَ والكذبَ من حيث هو خبرٌ مُقتضاه: أنَّ خبرَ الله تعالى من حيث هو، خبرٌ يقبلُ الكذِبَ لذاته، وما هو ذاتي لا يتبدَّلُ، وهذا ليس بصحيحٍ، بل خبرُ الله تعالى لا يصحُّ أن يكون كذِباً، ولا يصحُّ أن يقبلَ الكذِبَ، وكذلك قولُ القائل: الواحدُ نصفُ الاثنين، لا يصحُّ أن يكون كذِباً، ولا يصحُّ أن يقبلَ الكذبَ، وليس الخبرُ بالنسبةِ إلى قبولِ الصدقِ والكذِبِ، كالجوهر بالنسبة إلى قبول السواد والبياض وسائر الألوان، فإنَّ الخبرَ الأظهَرُ أنه لا يَعْرى البتَّةَ عن أن يكون صِدقاً، أو كذباً، فما ثبت صِدْقُه لا يصحُّ كَذِبُه بعدُ، وما ثبت كَذِبُه لا يصحُّ صِدْقُه بَعْدُ، لاستحالةِ ارتفاع الواقع، والجوهرُ إمَّا أن يكون عُرُوُّه جائزاً وإما مُمتنعاً، وإما مشكوكاً على حسب اضطرابِ الناس في ذلك، وما ثبت سوادُه يصح بياضُه بعد، وما ثبت بياضُه يصحُّ سواده بعد، فما قاله هذا ليس بصحيح.

(١) يعني الإمام الجُوَيني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، من فحولِ الشافعية، له «البرهان في أُصول الفقه» و«غِياثُ الأمم» و«نهاية المطلب» وغيرها، مات سنة (٤٧٨هـ)، له ترجمة في «وفيات الاعيان» ٣/ ١٦٧، و«سِير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٦٨، و«طبقات السبكي» ٥/ ١٦٥. وانظر كلامه الذي أشار إليه القرافيُّ في «البرهان» ١/ ٣٦٧.

(٢) يعني الباقلاني، ولم أجد كلامه في المطبوع من «التقريب» الذي لم يكتمل إصداره. وقد أشار إمام الحرمين في «البرهان» ١/ ٣٦٧ إلى اختيار الباقلاني لهذا المذهب وهو التفريق بـ«أو»، وأنَّ ذلك أمْثَلُ من الإتيان بهما، فإنَّ مَنْ قال: الخبرُ=

للخبرِ، والنوعُ لا يُعْرَفُ إلَّا بعد معرفةِ الجنسِ، فلو عُرِّفَ الجِنسُ به لزِمَ الدَّوْرُ.

قلتُ: الجوابُ عن الأول: أنَّ الصوابَ هو اختيار القاضي أبي بكرٍ رحمه الله في صيغة «الواو»؟[1]، لأنه لا يلزَمُ من تنافي المَقْبولَيْن تنافي القبولَيْن، ألا ترى أنّ الممكنَ قابلٌ للوجودِ والعَدَمِ لذاته، وهما نقيضان متنافيان، والقبولانِ يجبُ/ اجتماعُهما له؟ لأنه لو وُجِد أحدُ القبولَيْن دونَ الآخر، للزِمَ من نَفْي ذلك القبولِ ثبوتُ استحالةِ ذلك المقبولِ الآخر، فإن كان ذلك المستحيلُ هو الوجودَ لَزِمَ أن يكون ذلك الممكنُ مستحيلاً، والمقرَّرُ أنه ممكن، هذا خُلْفٌ، وإن كان المستحيلُ هو العَدَمَ لزِمَ أن يكون ذلك المُمْكِنُ واجبَ الوجودِ لا مُمْكِنَ الوجود[2]، هذا خُلْفٌ، فلا يُتَصَوَّرُ الإمكانُ إلا باجتماع القبولَيْن، وإن تنافىٰ المقبولان، فتتعيَّنُ «الواو»، وإنما الشبهةُ التي وقعتْ لإمامِ الحرمين التباسُ القَبولين بالمَقْبولَيْن، وأَنَّه يلزَمُ من تعذُّرِ اجتماع المَقْبولَيْنِ تعذُّرُ اجتماع القَبولَيْن، وليس كذلك، ولذلك نقولُ: كلُّ جسمٍ قابلٌ لجميعِ الأضداد، وقَبولاتُها كُلُّها مجتمعةٌ له، وإنما المتعاقبةُ على سبيل البَدَلِ هي المقبولاتُ، لا القَبولات، فتأمَّلْ ذلك.

٩/ ب

= يدخلُه الصدق والكذبُ، أوْهَمَ إمكانَ اتصالهما بخبرٍ واحدٍ، وإذا ردَّد ونوَّع فقال: ما يدخلُه الصِّدقُ أو الكذِبُ فقد تحرَّزَ من ذلك.

(١) كذا، وكلامُ الباقلاني دائر على «أو» التي للتنويع، وعلى ذلك دارت مناقشة إمام الحرمين له، قال في «البرهان» ١/ ٣٦٧: فرأى القاضي ـ يعني الباقلاني ـ الصدقَ والكذِبَ على التنويع بلفظ «أو»؛ إذ ذلك أَمْثَلُ من الإتيان بهما، فإنَّ من قال: الخبرُ يدخلُه الصدقُ والكذبُ، أوهم إمكانَ اتصالهما بخبرٍ واحدٍ، وإذا ردَّد ونوَّع فقال: ما يدخلُه الصدق أو الكذبُ، فقد تحرَّزَ من ذلك.

(٢) قولهُ: «وإن كان المستحيل. . . إلى قوله: ممكن الوجود» سقط من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

ويَقْوىٰ ذلك عندك ويتَّضحُ بأنَّ الإمكانَ والوجوبَ والاستحالـةَ أحكامٌ واجبةُ الثبوتِ لمَحالِّها لازمـةٌ لها، وإلَّا لـزِمَ انقلابُ المُمْكنِ واجباً أو مستحيـلاً، وبالعكس، وذلك مُحالٌ، وإذا كانت لازمةً لمحالِّها ـ واللازمُ لا يفارقُ الملزومَ ـ فالقَبولاتُ لا تفارقُها، فهي مجتمعةٌ فيها(١).

والجواب عن الثاني: أنَّ المقصودَ بالحدِّ إنما هو شَرْحُ لفظِ المحدود، وبيانُ نسبتهِ إليه، فإنَّ قولَنا: الإنسانُ هو الحيوانُ الناطقُ، حدٌّ صحيحٌ مع أن السامعَ يجبُ أن يكون عالِماً بالحيوانِ وبالناطقِ، وإلَّا لكان حدُّنا وقع بالمجهولِ، والتحديدُ بالمجهولِ لا يصحُّ، فهو حينئذٍ عالمٌ بالحيوانِ وبالناطقِ، ومتىٰكان عالماً بِهِما كان عالِماً بالإنسان، فإنَّه لا معنى للإنسان إلا بهما، وإذا كان عالماً بالإنسان تعيَّنَ انصرافُ التعريفِ والحدِّ إلى بيانِ نسبةِ اللفظ، لأنه سمع لفظَ الإنسانِ فعلمَ أنَّ له مسمّىً ما مُجْملاً لم يعلمْ تفصيلَه، فبسَطْنا نحن ذلك المُسَمَّى وقلنا له:

---

(١) قولُه: «الصدق والكذبُ ضدّان. . إلى قوله مجتمعةٌ فيها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ ما هو صِدْقٌ لا يصحُّ أن يصيرَ كذباً، وما هو كَذِبٌ لا يصحُّ أن يَصيرَ صِدْقاً، فليس الصدقُ والكذبُ بالنسبةِ إلى الخبرِ كالسوادِ والبياضِ بالنسبة إلى الجوهر، فلا يصحُّ في الخبر أن يقال: إنَّه قابلٌ للصدقِ والكَذِبِ، كما لا يصحُّ ذلك في الحيوان فيقال: هو قابلٌ للنطقِ وغيرِه، بل لا يكون إلَّا ناطقاً أو غيرَ ناطق، وما يكونُ ناطِقاً لا يكون غيرَ ناطقٍ، وما يكون غَيْرَ ناطق لا يكون ناطقاً، وإنما يُقال في الشيء: إنه قابلٌ أو غيرُ قابلٍ بالنسبةِ إلى ما يصحُّ اتصافُه به وَعَدَمِ اتِّصافهِ به، ويصحُّ فيه تبدُّلُ ذلك الاتصافِ، فليسَ الأمرُ في الصِّدقِ والكذبِ كذلك، فالصحيحُ ما اختاره إمامُ الحرمين والله أعلم.

هو الحيوانُ الناطقُ الذي أنت تعرِفهُ، فلم يحصلْ له بالحدِّ إلا بيانُ نِسْبةِ اللفظ، وخروجُه من حَيِّزِ الإجمالِ إلى حَيِّزِ التفصيلِ والبيانِ، كذلك ههنا يعلمُ السامعُ معنى التصديقِ والتكذيب، ولا يعلمُ مدلولَ لفظِ الخبرِ، فبسطناه نحن له وفَصَّلْناه، وقلنا له: مدلولُ هذا اللفظِ هو الذي يدخلُه التصديقُ والتكذيبُ اللذان تعرِفُهما، فانشرح له ما كان مُجْملاً، ولذلك قال العلماء في حَدِّ الحدِّ: هو القولُ الشارحُ، وعلى هذا يزولُ الدَّوْرُ عن جميعِ الحدودِ إذا كان مُدْرَكُها هذا المُدْرَكَ، نَحْوُ قولِهم: العلمُ معرفةُ المعلومِ على ما هو به، مع توقُّفِ المعلومِ على العلْم، لأنه مُشْتَقٌّ منه، والأمرُ هو: القولُ المقتضي طاعةَ المأمور بفِعْل المأمور به، مع أنّ المأمورَ والمأمورَ به مُشتقَّان من الأمر، فهذا آخرُ القولِ في حَدِّ الخَبر[1].

وأما حَدُّ الإنشاء،/ وبيانُ حقيقته، فهو: القولُ الذي بحيثُ يُوْجَدُ به مدلولهُ في نفس الأمر أو مُتَعَلَّقُه، فقولنا: «يُوجَدُ به مدلولُه»، احترازٌ مما إذا قال قائل: السفرُ عليَّ واجبٌ، فيوجبُه الله تعالى عليه عُقوبةً له، فإنَّ الوجوبَ في هذه الصورةِ لم يثبتْ بهذا اللفظِ، بل بإيجابِ الشارع، بخلافِ إزالةِ العصمة بالطلاقِ، والمِلْكِ بالبَيْع وغيرِ ذلك من صِيَغ الإنشاء، فإنها توجبُ مدلولاتِها وإن لم تقترِنْ بها نِيَّةٌ ولا أَمرٌ آخَرُ من قبل الشارع[2]. ‎١٠/أ

---

(١) قولُه: «والجوابُ عن الثاني. . إلى قوله: فهذا آخرُ القولِ في حَدِّ الخبرِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الذي ذهب إليه من أنَّ الحدَّ إنَّما هو شرح لفظِ المحدود يعني اسمه، هو رأيُ الإمام الفخرِ، وقد خولفَ في ذلك، وفي المسألةِ نظرٌ يفتقر إلى بَسْطٍ يطولُ ويَعْسُرُ، وصحَّةُ الجوابِ مبنية على ذلك.

(٢) قولُه: «وأما حدُّ الإنشاء. . إلى قوله: من قِبَلِ الشارع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أما قولُه: «وإنْ لم تقترن بها نيةٌ» فلا بُدَّ من النية، وإلّا فقولُ القائلِ =

وقولنا: «هو القولُ الذي بحيثُ يُوجَدُ»، ولم نَقُلْ: يُوْجب، احترازٌ من صِيَغ الإنشاءِ إذا صدرَتْ من سَفيه، أو فاقدِ الأهليةِ، فإنَّها في تلك الصُّوَرِ لا يترتَّبُ عليها مدلولُها، ولا توجبُ حُكْماً، لكنَّ ذلك لأمرٍ خارجٍ عنها، لكنَّها بالنظرِ إلى ذاتِها مع قطْعِ النظر عن الأمورِ الخارجية تُوجَدُ[1] مدلولاتُها، فلذلك قلنا: بحيث يُوجَدُ[2]، أي: شأنُها ذلك ما لم يمنَعْ مانعٌ، أو يُعارِضْ مُعارض[3].

وقولنا: «في نفس الأمر»، احترازٌ من الخبر، فإنهُ يُوجبُ مَدْلولَه في اعتقادِ السامع، فإنَّ القائلَ إذا قال: قام زيدٌ، أفادنا هذا القولُ اعتقادَ أنه قام، ولم يُفِد هذا القولُ القيامَ في نفس الأمرِ، بخلافِ صِيَغ الإنشاء، فإنَّها تفيدُ مدلولاتِها في نفس الأمر، وفي اعتقادِ السامع، فصارت خِصِّيصتُها هي الإفادةَ في نفسِ الأمر، أما في اعتقادِ السامع فهو أمرٌ مُشْتَركٌ بينها وبين الخبر، فلا يحصُلُ به التمييز[4].

= لزَوْجه: أنت طالقٌ على وجه الغلط، وإنما أراد أن يقول لها: أنت حائضٌ، لا يلزَمُه به طلاقٌ في الفتوى، وكذلك إذا قال لها: أنت طالقٌ مخبِراً بأنها طالقٌ في الحال إذا كانت في العِدَّةِ من الطلاق الرجعي. وأما قوله: ولا أمْرٌ آخَرُ من قبل الشارع، فإنْ كان أراد بذلك الأمْرَ بالوفاءِ بالعقودِ والتزامِ مقتضياتها، فذلك صحيحٌ، وإلّا فلا أدري ما أراد بذلك.

(١) في الأصل: توجبُ، وصوابُه ما هو مثبت لدلالة الكلامِ عليه.

(٢) في الأصل: يوجبُ، انظر الهامش السابق.

(٣) قولُه: «وقولُنا: هو الذي بحيثُ يوجَدُ. . . إلى قوله: أو يعارض معارض» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تضَمَّنَ كلامُه هذا أنَّ هذه الصِّيَغَ توجَدُ مدلولاتُها لذاتِها ما لم يمنَعْ مانع، وما هو ذاتيٌّ لا يصحُّ أن يمَنعه مانع، فكلامُه هذا ضعيفٌ، وكان الأوْلى أن يتحرَّزَ بذكْرِ قَيْدِ صدورِ هذه الصِّيَغِ ممَّن هو أهلٌ لذلك.

(٤) قولُ: «وقولُنا في نفسِ الامر. . إلى قوله: يحصلُ به التمييز» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الاحترازُ صحيحٌ، وما قاله في هذا الفصل كُلّه مستقيمٌ غَيْرَ قوله في =

وقولنا: «أو مُتَعَلَّقُه» لتَنْدرجَ الإنشاءات بكلامِ النفس، فإنَّ كلامَ النفس لا دلالةَ فيه ولا مدلولَ، وإنما فيه مُتَعلِّقٌ ومتعلَّقٌ خاصَّة، وسيأتي بيانُه في مسائل الإنشاء[1] فيقعُ الفرقُ على هذا البيانِ بين الخبرِ والإنشاءِ من أَرْبعةِ أوْجُهٍ.

الوجهُ الأولُ: أنَّ الإنشاءَ سَبَبٌ لمدلولِهِ، والخبرُ ليس سَبَباً لمدلوله، فإنَّ العقودَ أسبابٌ لمدلولاتها ومُتَعلَّقاتِها بخلافِ الإخبار.

الوجه الثاني: أنَّ الإنشاءاتِ يتبعُها مدلولُها، والإخباراتِ تتبعُ مدلولاتِها؛ أما تَبَعِيَّةُ مدلولِ الإنشاءات، فلأنَّ الطلاقَ والمِلْكَ ـ مثلاً ـ إنما يَقَعان بعد صدورِ صيغةِ الطلاقِ والبيع، وأما أنَّ الخبر تابعٌ لمُخْبِره، فنعني بالتبعيةِ أنه تابعٌ لتقرُّرِ مُخْبِرِه في زمانِه، ماضياً كان، أو حاضراً، أو مستقبلاً، فقولُنا: قام زيدٌ، تَبَعٌ لقيامهِ في الزمان الماضي، وقولُنا: هو قائمٌ، تَبَعٌ لقيامه في الحال، وقولُنا: سيقومُ الساعةَ، تَبَعٌ لتقرُّرِ قيامهِ في الاستقبالِ، وليس المرادُ بالتبعيةِ التبعيةَ في الوجود، وإلّا لَمَا صدق ذلك إلا في الماضي فقط، فإنَّ الحاضر مقارِنٌ فلا تبعِيَّةَ لحصول المساواة، والمُستقبل وجودُه بعد الخبرِ، فكان مَتْبوعاً/ لا تابعاً، فكذا يَنْبغي أن يُفْهَمَ معنى قولِ الفضلاءِ: الخبرُ تابعٌ لمُخْبَرِه، ومثلُه قولُهم: العِلمُ تابع لمَعْلومهِ، أي: تابعٌ لتقرُّرِه في زمانه ماضياً كان المعلوم، أو حاضراً، أو مستقبلاً، فإنا نعلم الحاضراتِ والمستقبلاتِ كما نعلمُ الماضياتِ، والعِلْمُ في الجميع تَبَعٌ لمعلومهِ، فالعِلْمُ بأنَّ الشمسَ تطلُعُ غداً، فَرْعٌ وتابعٌ لتقرُّرِ طلوعِها في مجاري العادات.

١٠/ب

= الخبر: إنه يوجبُ مدلوله في اعتقاد السامع، فإنَّ ذلك ليس بلازم إلّا عند اعتقادِ السامع صِدْقَ المخبرِ، وأما عند اعتقاده كذبه، فلا يوجب ذلك.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: يلزَمُ عن قوله هذا أنَّه جمع في الحدِّ بين حقيقتَيْن مختلفتين، وهما القولُ اللساني، والقولُ النفساني، وذلك خَلَلٌ في الحدود.

الوجه الثالث: أنّ الإنشاء لا يقبلُ التصديقَ والتكذيبَ، فَلا يحسُنُ أن يقال لمن قال لامرأتهِ: «أنتِ طالقٌ ثلاثاً»: صَدَق ولا كذَب، إلا أن يُريدَ به الإخبارَ عن طلاقِ امرأته، وكذلك مَنْ قال لعبدِه: أنت حُرٌّ، وغير ذلك من صيغ الإنشاء بخلافِ الخبرِ، فإنه قابلٌ للتصديقِ والتكذيبِ، وقد تقدم تقريرُه في حَدِّ الخبر[١].

الوجهُ الرابعُ: أنَّ الإنشاءَ لا يقع إلا منقولاً عن أصل الوضع في صِيَغ العقود والطلاقِ والعَتاقِ ونحوها، وقد يقَعُ إنشاءٌ في الوضع الأَول كالأوامرِ والنواهي، فإنها تُنشىء الطلبَ بالوضع اللغوي الأول، والخبرُ يكفي فيه الوضعُ الأولُ في جميعِ صُوَرِهِ، فقَوْلُ القائلِ لامرأتهِ: أنت طالقٌ ثلاثاً لا يفيدُ طلاقَ امرأته بالوضع الأول، بل أصل هذه الصيغة أنه أخبر عن طلاقِها ثلاثاً، وأن لا يلزَمَه بها شيءٌ كما يتَّفق له في بعض أحواله إذا سألته امرأته بعد الطلاق فيقول لها: أنت طالقٌ ثلاثاً، إعلاماً لها بتقدُّم الطلاقِ[٢]، فهذا هو أصلُ الصِّيغة، وإنما صارت تُفيدُ الطلاقَ، بسببِ النقل العُرْفيِّ عن الإخبار إلى الإنشاء، وكذلك جَميعُ هذه الصيغ.

(تنبيه) اعتقد جماعةٌ من الفقهاءِ أنَّ قَوْلَنا في حَدِّ الخبر: إنَّهُ المُحْتَمِلُ للصِّدقِ والكذِب، أنَّ هذا الاحتمالَ لهما استفادَه الخبرُ من الوضعِ اللغوي، وأنَّ الوضعَ اقتضى له ذلك، وليس كذلك، بل لا يحتملُ الخبرُ من حيثُ الوضعُ إلّا الصدقَ خاصَّة، وتقريرُه: أنَّ العربَ إنما وضعت الخبرَ للصدقِ دون الكذِب، لإجماع النُّحاةِ والمتحدِّثين على اللسان أنَّ معنى قولِنا: قام زيدٌ حصولُ القِيامِ في الزمان الماضي، ولم يقلْ أحدٌ:

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كلامُه في هذه الأوجُهِ ظاهرٌ مستقيم.

(٢) علَّق ابن الشاط على الوجه الرابع بقوله: لقائلٍ أن يقول: بل يَقَعُ غير منقولٍ على وجه الاشتراك لكن يترجَّحُ قولُ المؤلِّف برُجحان المجاز في الاشتراك.

إنّ معناه صدورُ القيام أو عَدَمُه، بل جزم الجميعُ بالصدورِ، وكذلك جميعُ الأفعال الماضية، وكذلك الأفعالُ المُسْتَقْبَلَةُ نحْوُ قولنا: سيقومُ زيد، معناه صدورُ القيامِ عنه في الزمن المُسْتَقْبَل عيناً لا أنَّ معناه صدورُ القيام أو عَدَمُه، وكذلك أسماءُ الفاعلين والمفعولين، كقولنا: زيد قائمٌ، معناه أنه موصوفٌ بالقيام عَيْناً، وكذلك المجروراتُ/ نحوُ: زيدٌ في الدار، معناه لغةً: استقرارُه فيها دون عدمِ استقرارِه، لم يختلفْ في ذلك اثنان من أئمة العربية، فعَلِمْنا أنَّ اللغةَ إنما هي الصدقُ دون الكذب.

١١/أ

فإن قلْتَ: فما معنى قولِكم: إنه يحتمِلُ الصدقَ والكذِبَ على هذا التقريرِ الذي يقتضي أنّ الصدقَ مُتَعيِّنٌ له فلا يحتملُ إلا إياه؟

قلتُ: معناه أن ذلك يأتيه من جهة المتكلِّم لا من وجهة الوضع، فإنَّ المتكلِّمَ قد يستعملُه صِدْقاً على وَفْق الوَضع، وقد يستعملُه كذِباً على خلاف مطابقةِ الوضع[1]، وقولُنا في الشيء: إنّه يحتملُ الشيءَ الفلانيَّ أعمُّ من كونِه يحتملُه من جهة مخصوصةٍ معيَّنةٍ، بل إذا احتملَه من أيِّ جهةٍ كانت فقد احتمله، فإذا احتملَه من جهة المتكلِّم فقد احتملَه من حيث الجملةُ كقولنا في المُمْكِن: إنّه قابلٌ للوجودِ والعَدَم، لا نريد أنه يقبلُ الوجودَ من سببٍ مُعَيَّنٍ، بل من أَيِّ جهةٍ كانت، وأيِّ سبب كان، كذلك ههنا.

ونظيرُ قولنا في الخبر: إنّه يحتملُ الصدقَ والكذبَ، قولُنا في الكلام: إنّه يحتملُ الحقيقةَ والمجازَ، وأجمَعْنا على أنَّ المجازَ ليس من الوضعِ الأول، وكذلك الكذبُ، فالمجازُ والكَذِبُ إنما يأتيانِ من جهةِ

---

(١) قال السمعاني في «قواطع الأدلة» ١/ ٣٢٣: اعلم أنَّ حدَّ الخبرِ كلامٌ يدخُله الصِّدقُ والكذبُ، ولا يُعنى بهذا دخولُهما عليه في حالةٍ واحدةٍ، لكن المراد منه أنه يصحُّ فيه الصِّدْقُ والكذِبُ من حيث صيغتُه، ثم يكون الصدقُ بدليله، والكذِبُ بدليله.

المتكلِّم لا من جهةِ الوَضْعِ، والذي للوضْعِ هو الصدقُ والحقيقةُ[1]، فتأمَّلْ ذلك.

(تنبيه) قولُنا في حَدِّ الخبرِ: إنّه المُحْتملُ للتصديقِ والتكذيب، إنما يصحُّ على مذهبِ الجمهورِ الذين لا يشترطون في حقيقةِ الكذب القَصْدَ إليه بل يكتفون بعدمِ مُطابقتهِ للمُخْبَرِ عنه في نفس الأمر، وقال الجاحظُ وغيرُه: يُشْتَرطُ في حقيقةِ الكذبِ القَصْدُ إليه، وعَدَمُ المطابقةِ، فعلى رأي هؤلاء ينقسمُ الخبرُ إلى صِدْقٍ، وهو المطابق، وكَذِبٍ، وهو غير المطابق الذي قُصِدَ إلى عدم مطابقته، وإلى ما ليس بصدقٍ ولا كذِبٍ، وهو غيرُ المُطابقِ الذي لم يُقْصَدْ إلى عدمِ مُطابقته، فهذا القسمُ الثالث لا يكونُ عندهم صِدقاً ولا كذِباً، ولا يحتملُهما مع أنه خبرٌ فيصيرُ الحدُّ غيرَ جامعٍ عندهم، فيكونُ فاسداً. لنا قولهُ عليه الصلاة والسلام: «كفى بالمرءِ كَذِباً أن يُحَدِّثَ بكُلِّ ما سَمِع»[2] فجَعله إذا حَدَّث بكُلِّ[3] ما سَمِعه كاذباً، لأَنَّ فيه غيرَ مطابقٍ في الغالب، وإن كان لم يعرِفْه حتى يقصِدَ إليه، فدلَّ ذلك على عَدَم اعتبارِ القَصْدِ في الكذب، وقولُه عليه الصلاة والسلام: «مَنْ

---

(١) علَّق ابن الشاط على التنبيه السابق بقوله: ما قاله في هذا التنبيه خطأٌ فاحشٌ لا أعلـمُ أحداً من مُنْتحلي شيءٍ من علوم اللسان ذهبَ إليه، ولا قال أحدٌ قط: إنَّ كلَّ كاذبٍ مُتَجَوِّزٌ في إطلاقـهِ لفظه علـى معناه، وما بناه علـى قوله هـذا من السؤال والجواب بناءٌ على شَفا جُرُفٍ هارٍ، وما اغترَّ به من كَوْنِ لفظة «قام» وُضِعت للإخبارِ عن وُقوعِ القيامِ ممن أسند إليه لا يغترُّ به إلَّا من قَصُرَ فَهْمُه وقَلَّ عِلْمُه.

(٢) أخرجه مسلم (٥) في المقدمة، وأبو داود (٤٩٩٢) ولفظه عنده «كفى بالمرء إثْماً»، وهو عند الحاكم ١/ ١١٢ بلفظ: «كفى بالمرءِ من الكذبِ»، وصحَّحه ابن حِبَّان (٣٦) على شرط مسلم وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) في الأصل: «بما» دون قوله: «بكلّ» وصوابُه ما هو مثبت.

كذَب عليَّ مُتَعمِّداً فليتبوَّأْ مَقْعَدَه من النار»[1] مفهومُه: أنَّ مَن كذبَ غَيْرَ متعمِّدٍ لا يستحقُّ النارَ، فدلَّ ذلك على تصوُّرِ حقيقةِ الكذبِ من غير قصدٍ إليه وهو المطلوبُ، احتجُّوا بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌۢ﴾ [سبأ:٨] فَقَسَمَ الكفارُ قولَه عليه الصلاة والسلام إلى الكذِب، وإلى الجنون الذي لا يُتَصَوَّرُ معه القصدُ مع اعتقادِهم عَدَم المطابقةِ في القسمين،/ فدلّ ذلك على أنه لا يُسَمَّى كذِباً إلا إذا قصَد لعدمِ مطابقته. ١١/ب

والجوابُ: لا نُسلِّمُ أنهم قسَموا قولَه عليه الصلاةُ والسلام إلى مُطْلقِ الكذِبِ والجنون، بل إلى الافتراء، وهو أخصُّ من الكذِبِ، فإنَّ الكذِبَ قد يكون مُخْتَرَعاً من جهة الكاذبِ لم يسمَعْه من غيره، فهذا هو الافتراء، وما تبعَ فيه غَيْرَه لا يقال له: افتراءٌ، فهم قسَموا الكذبَ إلى نوعَيْه: المُفْتَرَىٰ وغيرِه، لا أنَّهم قَسَموا الكلامَ إلى الكذبِ وغيرِه، فلا يحصلُ مقصودُ الخصمِ، وهذا كقولنا في زيد: أَهو تعمَّدَ الكذبَ أم لم يتعمَّدْه؟ أو نقول: هو ابتدأ هذا الكذبَ وتعمَّده، أو اتَّبعَ فيه غيره، أو نطق به غَفْلةً من غير قَصْدٍ؟ ومعلومٌ أنه إذا صُرِّحَ بمثل هذا لا يدلُّ على اشتراطِ القَصْدِ في حقيقة الكذب[2].

---

(١) أخرجه البخاري (١١٠) بأتمَّ مما هنا، ومسلم (٣) من حديث أبي هريرة، وفي الباب عن أنس عند ابن حبان (٣١) وغيره.

(٢) علَّق ابن الشاط على التنبيه السابق بقوله: ما قاله من أن حدَّ الخبرِ بالمحتَملِ للتصديقِ والتكذيبِ إنما يصحُّ على مذهبِ الجمهور ليس بصحيحٍ، بل يصحَّ على كلِّ مذهبٍ على تسليم صحَّة حَده، فإنَّ خبر المُخْبِرِ غيرِ القاصدِ للكذبِ قابلٌ للتصديقِ والتكذيبِ، كما أنَّ خبرَ المُخْبِرِ القاصدِ للكذب قابلٌ لذلك، وإنما أوقعه فيما قاله ذهابُ وَهْمه إلى الصدقِ والكذبِ عِوَضَ التصديقِ والتكذيب، وهو قد أبى الحدَّ بهما، ولا تلازُمَ بين الصدق والتصديق والكذبِ والتكذيب، فقد يُصَدِّقُ الكاذبَ ويُكَذِّبُ الصادقَ من ليس بعالم الغيب، ولا يلزمُ أن لا يُكَذِّبَ من لا يعلمُ=

فصل: الإنشاءُ ينقسمُ إلى ما اتَّفق الناسُ عليه، وإلى ما اختلفوا فيه، فالمُجْمَعُ عليه أربعة أقسام:

القسمُ الأولُ: القَسَمُ، نَحْوُ قَوْلِنا: أُقْسِمْ باللهِ لقد قام زيد، ونَحْوه، فإنَّ مقتضى هذه الصيغةِ أنه أخبرَ بالفعلِ المُضارعِ أنه سيكون منه قَسَمٌ في المستقبل، فكان ينبغي أن لا تلزمه كفارةٌ بهذا القولِ، لأنه وَعَدَ بالقَسَمِ، لا قَسَمٌ، كقولِ القائل: أُعطيك دِرهماً، فإنه وَعْدٌ بالإعطاءِ، لكن لمّا وقع الاتفاقُ على أنه بهذا اللفظ أقْسَمَ، وأنّ مُوجَبَ القَسَمِ يلزمُه، دلَّ ذلك على أنه أنشأ به القَسَمَ، لا أخبرَ به عن وقوعِه في المستقبل، وهذا أمرٌ اتفق عليه الجاهليةُ والإسلام، ولذلك لا يحتملُ التصديقَ والتكذيبَ، وجميعُ لوازمِ الإنشاءِ موجودةٌ فيه، فدلَّ ذلك على أنه إنشاءٌ، ولذلك يقول فيه مَنْ أحاط بذلك من فُضَلاءِ النحاة: القَسَمُ: جُمْلَةٌ إنشائيةٌ يُؤَكَّدُ بها جُمْلةٌ خَبَرِيَّة[1].

القسمُ الثاني: الأوامرُ والنواهي إنشاءٌ مُتَّفقٌ عليه في الجاهلية والإسلام، فإن قول القائل: «افعل»، «لا تفعَلْ» يتبعُه إلزامُ الفعلِ، أو

= الغيبَ، إلَّا من قصدَ الكذب، ومن أين يَطَّلعُ على قَصْده لذلك؟ واستدلالُه بما استدلَّ به على صحَّةِ مذهب الجمهور صحيحٌ على تقدير أنَّ المرامَ في المسألة الظنُّ، وأما على تقديرِ أنَّ المرامَ فيها القطعُ فلا. وما أجاب به عن احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿أَفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَم بِهِۦ جِنَّةٌ﴾ [سبأ:٨] حيث قال: فهم قسَموا الكذبَ إلى نوعيه: المُفْتَرىٰ وغيرِه، لا أنَّهم قسموا الكلام إلى الكذبِ وغيره، لا يصح على تقديرِ أنَّ المرامَ الظنُّ من جهةِ أنَّ ما قالوه هو الظاهرُ دون ما قاله، وأما إن كان المرامُ القطعَ فقد يصحُّ على بُعْدِ احتمال ما قاله، فإنَّ نسبه الجنونِ إلى من اتَّبع غيرَه في قوله الكاذب في غاية البُعْدِ، والله أعلم.

(١) قارن بشرح جمل الزجاجي ١/ ٥٤٤، ٥٤٦ لابن عصفور الإشبيلي حيث نصَّ على أنَّ القَسَمَ جُمْلةٌ يؤكَّدُ بها جُملةٌ أُخرى كلتاهما خَبَرِيَّة.

التركِ، ويترتَّبُ عليه، ولا يحتملُ التصديقَ والتكذيبَ، ولا يَقْبلُ لوازمَ الخبرِ ويلزَمُه جميعُ لوازمِ الإنشاء، فيكونُ إنشاءً.

القسمُ الثالثُ: الترجِّي نَحْوُ: لعلَّ اللهَ يأتينا بخيرٍ، والتمنِّي نَحْوُ: ليتَ لي مالاً فأُنْفِقَ منه، والعَرْضُ نَحْوُ: ألا تنزِلُ عندنا فتُصيبَ خَيراً، والتَّحضيضُ، وصِيَغُه أربعٌ وهي: ألا، وهَلاّ، ولَوْما، ولولا، نَحْوُ: ألا تشتغلُ بالعلم، وهلاَّ اشتغَلْتَ به، ولوما اشتغَلْتَ به،/ ولولا اشتغَلْتَ بهِ، 12/أ فإنّ هذه الصِّيَغَ كُلَّها للطلبِ، ويتبعُها الطلبُ ويترتَّبُ عليها، ولا تَقبلُ التصديقَ ولا التكذيبَ، فهي كالأوامرِ والنواهي، إنشاءٌ كما تقدَّم.

القسم الرابع: النداءُ: نَحْوُ: يا زَيْدُ، اختلفَ النحاةُ فيه: هل فيهِ فِعْلٌ مُضْمَرٌ تقديرُه: أنادي زيداً، أو الحرفُ وحدَه مفيدٌ للنداءِ؟ فقيل على الأول: لو كان الفِعْلُ مُضْمَراً، والتقديرُ: أنادي زيداً لقَبِلَ التصديقَ والتكذيبَ، أجاب المبرِّدُ[1] عن ذلك بأنّ الفِعْلَ مُضْمَرٌ، ولا يلزَمُ قبولُه للتصديقِ والتكذيبِ، لأنه إنشاءٌ، والإنشاءُ لا يقبلُهُما، ويُؤَكِّدُ الإنشاءَ في النداء أنه طلبٌ لحضورِ المُنادىٰ، والطلبُ إنشاءٌ نَحْوُ الأوامرِ والنواهي، فهو مما اتُّفِقَ على أنه إنشاءٌ، لكنَّ الخلافَ في الإضمارِ وعَدَمِه فقط.

فهذه الأقسامُ متَّفقٌ عليها في الجاهلية والإسلام[2].

---

(1) أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرِّد (285هـ) إمام العربية والأدب في زمانه، له «المقتضب» في النحو، و«الكامل» في الأدب، وغيرهما، له ترجمة في «تاريخ بغداد» 3/ 380، و«إنباه الرواة» 3/ 241، و«سير أعلام النبلاء» 13/ 576.

(2) قولُه: «الإنشاءُ ينقسمُ.. إلى قوله: في الجاهلية والإسلام» علق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهرٌ صحيحٌ غَيْرَ قولهِ في القِسم الأول: فإنَّ مقتضى هذه الصيغةِ أنه أخبر بالفعلِ المضارع أنه سيكون منه قَسَمٌ في المستقبل، فإنه ليس=

وأما **المُخْتَلَفُ فيه**: هل هو إنشاءٌ أو خَبَرٌ؟ فهوَ صِيَغُ العقودِ نَحْوُ: بِعْتُ واشتريتُ، وأنت حُرٌّ، وامرأتي طالقٍ، ونَحْوُ ذلك، قالت الحنفيةُ: إنها إخباراتٌ على أصلِها اللغوي[1]، وقال غيرُهم: إنها إنشاءاتٌ منقولةٌ عن الخبرِ إليه. احتجَّ هؤلاءِ بأمورٍ.

أحدُها: أنَّها لو كانت أخباراً لكانت كاذبةً، لأنه لم يَبِعْ قبل ذلك الوقتِ، ولم يُطَلِّقْ، والكذبُ لا عِبْرَةَ به لكنها مُعْتبرةٌ، فدلَّ ذلك على أنها ليست أخباراً، بل إنشاءً لحصول لوازمِ الإنشاءِ فيها من استتباعِها لمدلالوتها، وغيرِ ذلك من اللوازم.

وثانيها: أنها لو كانت أخباراً لكانت إما كاذبةً ولا عبرةً بها، أو صادقةً فتكون مُتَوقِّفةً على تقدُّمِ أحكامِها، وأحكامُها حينئذٍ إما أنْ تتوقَّفَ عليها أيضاً فيلزَمُ الدَّوْرُ، أو لا تتوقَّفَ عليها فيلزَمُ أن يُطَلِّقَ امرأتَه، أو يُعْتِقَ عَبْدَه وهو ساكتٌ، وذلك خلافُ الإجماع.

= بصحيحٍ مع تسليم ما حكاه من الإجماع عن أهل الجاهلية والإسلام أنه بهذا اللفظ أنشأ القَسَمَ، وإذا كان الأمر كما قال عندهم ـ وهم جميع أهل اللسان ـ فكَوْنُ تلك الصيغةِ مقتضاها الإخبارُ، إنما يكون عند غيرِ أهلِ اللسان ولا اعتبارَ بهم، ولا حُجَّة فيهم.

(١) هذا كلامٌ يحتاجُ للإيضاح؛ فالبيعُ ـ مثلاً ـ عند الحنفية إنَّما شُرِط في لفظِه الماضي لبعتُ واشتريتُ لأنَّ البيع إنشاءُ تصرُّفٍ، والإنشاءُ يُعرفُ بالشَّرعِ، لأنَّ الواضع لم يضع له لفْظاً خاصّاً، والشرعُ يُسْتَعملُ فيه اللفظُ الذي وُضع للإخبارِ عن الماضي، لأنه يستدعي سَبْقَ المُخْبَرِ عنه ليكون الكلامُ صحيحاً، فكان الماضي أدلَّ من غيرِه على تحقُّقِ الوجود، فكان أشْبَه بالإنشاءِ المُحصِّل للوجود. أفاده المُلاَّ علي القاريُّ في «فتح باب العناية» ٢/ ٢٩٨، وانظر «المدخل الفقهي العام» ١/ ٣٧٩ للشيخ مصطفى الزَّرْقا.

وثالثها: أنها لو كانت إِخباراتٍ، فإما أن تكون خبراً عن الماضي أو الحاضر، وحينئذ يتعذَّرُ تعليقُها على الشروطِ، لأن من شَرْطِ الشرطِ أنْ لا يتعلَّقَ إلّا بمستقبلٍ أو خبرٍ عن المستقبل، وحينئذ لا يزيد على التصريح بذلك، وهو لو صرَّحَ وقال لامرأته: ستصيرينَ طالقاً، لم تطلُقْ بهذا اللفظ، وكذلك ما في معناه.

ورابعها: أنه لو قال للمطلَّقةِ الرَّجْعيةِ: أنتِ طالقٌ، لزمه طلقةٌ أُخرى مع أنّ إِخبارَه صادقٌ باعتبارِ الطلقةِ المتقدمة، فلا حاجةَ إلى طلقةٍ أخرى، لكن لما لزمه طلقةٌ أُخرى دلَّ ذلك على أنَّ هذه الصيغةَ مُنْشئةٌ للطلاق.

١٢/ب / **وخامسُها**: قولهُ تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، والأمرُ بالطلاقِ لا يمكنُ أن يكونَ عائداً على التحريم، فإنّ التحريمَ صفةٌ من صفات الله تعالى، وكلامُه النفسانيُّ[١] لا يتعلَّقُ به كَسْبٌ ولا اختراعٌ، فتعيَّنَ صَرْفُه لأمرٍ آخرَ يقتضيه ويستلزمُه توفيةً باللفظ الدالِّ على الطلب، وما ذلك إلا قولُ القائل: أنتِ طالقٌ، فدلَّ ذلك على أنَّ هذه الصيغةَ سببُ التحريم، ويترتَّبُ عليها التحريم، ولا نعني بكونها إنشاءً إلّا ذلك.

وسادسُها: أنَّ الإنشاءَ هو المبتادِرُ في العُرْفِ إلى الفَهْمِ، فوجبَ أن يكون منقولًا إليه كسائر المقولات.

والجوابُ، قالت الحنفيةُ: أَمَّا الأول، فإنما يلزَمُ أن يكون كذِباً أَنْ لو لم يُقَدِّرْ فيها صاحب الشرع تقدُّمَ مدلولاتِها قبل النطقِ بها بالزمن الفَرْدِ

---

(١) هذا مصطلح مُحْدَثٌ، وقد نشأ في سياق التصوّرات العقلية لكلامِ الله تعالى والصوابُ هو ما عليه السلفُ الصالح من أنَّ كلامَ الله تعالى هو كلامُه حقيقةً، وانظر الردَّ على القائلين بالكلام النفسي في «شرح العقيدة الطحاوية»: ١٩٧ لابن أبي العِزِّ الحنفي.

لضرورةِ تصديقِ المتكلِّم بها، لكنَّ الإضمارَ أَولى من النقلِ لما تقرَّر في عِلمِ الأصول[1]، ولأنَّ جوازَ الإضمارِ في الكلام مُجْمَعٌ عليه، والنقلُ مختلفٌ فيه، والمُجْمَعُ عليه أوْلى. ومتى كان المدلولُ مقدّراً قبل الخبرِ، كان الخبر صادقاً، فلا يلزمُ الكذِبُ ولا النقلُ للإنشاء، وبقِيتْ إَخباراً على موضوعاتِها اللغوية، وعَمِلْنا بالأصل في عدم النقل، وأنتم خالفتموه.

وعن الثاني: أنَّ الدَّوْرَ غيرُ لازمٍ، لأنَّ النطقَ باللفظ لا يتوقفُ على شيء، وبعدَهُ يُقَدَّرُ تقدُّمُ المدلول، وبعد تقدير المدلول يحصلُ الصدقُ، ويلزم الحكمُ، فالصدقُ متوقِّفٌ مطلقاً، واللفظُ متوقَّفٌ عليه مطلقاً، والتقدير متوقِّفٌ على النطق، ويتوقفُ عليه الصدق. فههُنا ثلاثةُ أمورٍ مترتبةٌ بعضُها على بعض، وليس فيها ما هو قَبْلَ الآخر وبعده حتى يلزَم الدَّوْرُ، بل هي كالابنِ والأبِ والجَدِّ في الترتيب والتوقفِ، فاندفع الدَّوْرُ.

وعن الثالث: أنَّا نلتزمُ أنها إخباراتٌ عن الماضي، ولا يتعذَّرُ التعليقُ، وبيانُهُ: أنَّ الماضي له تفسيران:

أحدُهما: ماضٍ تقدَّم مدلولُه قبل النطق به من غير تقديرٍ، فهذا يتعذَّرُ تعليقُه، لأن معنى التعليقِ توقيفُ أمرٍ في دخوله في الوجودِ على دخولِ أمرٍ آخرَ في الوجود، وهو الشرط، وما دخل في الوجودِ وتحقَّقَ لا يُمكنُ توقيفُ دخولهِ في الوجود على غيرِه، فلأجل ذلك تعذَّر تعليقُ الماضي المحقَّق.

وثانيهما: ماضٍ بالتقدير لا بالتحقيق، فهذا يصحُّ تعليقه، وتقديره أنَّه إذا قال لامرأته: أنت طالقٌ إن دخلت الدارَ، فقد أخبر عن ارتباطِ طلاقِ امرأتهِ بدخول الدار،/ فيُقَدِّرُ صاحبُ الشرعِ هذا الارتباطَ قبل نُطْقِه ١٣/أ

---

(١) انظر بسط هذه المسألة في «البحر المحيط في أصول الفقه» ٣/ ٥٣٢ للزركشي.

به بالزمنِ الفَرْدِ لضرورةِ تصديقه، وإذا قُدِّرَ الارتباطُ قبل النطق صار الإخبارُ عن الارتباط ماضياً، لأنَّ حقيقةَ الماضي هو الذي مُخْبَرُه قبل خبرهِ، وهذا كذلك بالتقدير، فيكون ماضياً مع التعليق، فقد اجتمع المُضِيُّ والتعليقُ بهذا التفسير، ولم ينافِ المُضِيُّ التعليقَ فتأمَّلْه فهو دقيقٌ في أبوابِ التقديرات.

وعن الرابع: أنَ المطلَّقةَ الرَّجْعيَّةَ إذا قال لها: أنت طالقٌ، إن أراد الإخبارَ عن الطلقةِ الماضيةِ لم تلزَمْهُ طلقةٌ ثانية، وإن قصد الإخبارَ عن طلقةٍ ثانيةٍ فهو إخبارٌ كاذبٌ لعدم تقدُّم وقوعِ ثانيةٍ، فيحتاجُ للتقديرِ لضرورةِ التصديق، فتلزمُه الثانيةُ بالتقدير كالأُولى، فقولُكم: إنَّ المطلقةَ الرجعيةَ تستغني عن التقدير غيرُ مُسَلَّمٍ، بل هي وغيرُها سواء، وإنما يلزم الفرقُ بينها وبين غيرِها إذا كان قولُه: أنت طالقٌ، إخباراً عن الطلقةِ الأولى، وليس كذلك.

وعن الخامسِ: أنَّ الأمرَ عندنا مُتعلِّقٌ بإيجادِ خبرٍ يُقَدِّرُ الشرعُ قبله الطلاقَ، فيلزم الطلاقُ لا إنشاءُ الطلاق حتى يكونَ اللفظُ سبباً كما ذكرتموه بل خَبراً صِرْفاً مع التقدير، وهذا أمرٌ مُمْكنٌ مُتَصَوَّرٌ، فلا حاجةَ إلى مخالفةِ الأصل بالنقلِ والعدولِ عن اللغةِ الصريحة فهذه أجوبةٌ حسنةٌ للحنفية.

وأما الوجهُ السادس، فلا يتأتَّى الجوابُ عنه إلَّا بالمُكابَرة، فإنَّ المبادَرَة للإنشاءِ، والعدولَ عن الخبرِ مُدْرَكٌ لنا بالعقولِ بالضرورة، ولا نجدُ في أنفسنا أن القائل لامرأته: أنت طالِقٌ أنه يحسُنُ تصديقُه وتكذيبُه بما ذكروه من التقدير، والبحثُ في هذا المقام يعتمدُ التناصفَ في الوُجدان، فمن لم يُنْصِفْ، يَقُلْ ما شاء[1].

(١) قولُ القرافي: «وأما المختلفُ.. إلى قوله: فمن لم يُنْصِف يَقُلْ ما شاءَ» نقله ابن =

وأما الأجوبةُ المتقدِّمةُ عن بقيةِ الوجوهِ فمُتَّجهةٌ صحيحةٌ، والسادسُ هو العُمْدَةُ المُحقَّقة والله أعلم. فهذا تلخيصُ هذه المباحثِ من الجهتين على أتم الوجوه، ولم أرَها لأحدٍ من الحنفية والشافعيةِ ولا غيرهم على هذا الوجه، وكلُّ ذلك من فضلِ الله تعالى، ثم أُوَشِّحُ ما تقدَّم بمسائلَ جليلةٍ، ومباحثَ جميلةٍ، وهي ستٌّ:

= الشاط بتمامه، ثم عقَّب عليه بقوله: أما احتجاجاتُ غيرِ الحنفيةِ فصحيحةٌ على تقديرِ أنَّ المَرَامَ الظنُّ حاشا الأخيرَ منها، فهو قويٌّ يُمكن فيه ادِّعاءُ القطع.

وأما جواباتُ الحنفيةِ فضعيفةٌ. أما الأول: فمبنيٌّ على إلجاءِ ضرورةِ صدق المتكلِّمِ بها إلى تقديرِ تقدُّمِ مدلولاتِها، وصِدْقُ المتكلِّم مبنيٌّ على أنَّ كلامَه خبرٌ وهو محلُّ النِّزاع. وقولُهم في هذا الجواب: ولأن جوازَ الإضمارِ متَّفقٌ عليه، والنقلُ مختلفٌ فيه، والمُجْمَعُ عليه أوْلى، مُسَلَّمٌ لكن ليس ما نحن فيه من ذلك، فإنَّ ما نحن فيه مُفْتقرٌ إلى تقديرِ وقوعِ ما لم يقَعْ ثم إضمارِه، أو إلى تقديرِ وقوعه دون إضماره، وتقديرِ وقوعِ ما لم يقع ليس هو الإضمار، فعلى كلا الوجهين ليس ما نحن فيه من الإضمارِ المتَّفقِ عليه.

وأما الجوابُ الثاني، فقولُهم فيه: «وبعد تقديرِ المدلولِ يحصُلُ الصدق» ليس بصحيح، بل لا يحصل إلَّا تقديرُ الصدق، وأما الصدقُ فلا، وكيف تحصلُ حقيقةُ الصدق بناءً على تقديرِ وقوعِ ما لم يقع؟ هذا واضحُ السقوطِ والبُطْلان.

وأما الجوابُ الثالثُ فمبنيٌّ على ضرورةِ صدق المتكلم، وضرورةُ الصدقِ مبنيةٌ على كَوْنِ كلامهِ خبراً وهو محلُّ النزاع كما تقدَّم في الجوابِ الأول.

وأما الجوابُ الرابعُ، فمبنيٌّ أيضاً على ضرورةِ الصدق، وفيه ما في الأول والثالث.

وأما الجوابُ الخامسُ، فهو أَشْبَه أجوبتِهم ومقتضاهُ إبداءُ احتمالٍ في متعلَّقِ الأمر، وهو غَيْرُ مدفوع، لكنه مرجوحٌ بصحة الاحتجاجاتِ السابقةِ ومتروكٌ بالاحتجاجِ السادس إنْ صَحَّ قاطعاً.

وأما السادسُ من الاحتجاجات فلم يذكر لهم عنه جواباً، فكفى فيه المُؤنة، وما قاله من أنَّ الجوابَ عن هذا الاحتجاجِ لا يتأتَّى إلَّا بالمُكابرة صحيحٌ والله أعلم.

المسألة الأولى: مما يُتَوَهَّمُ أنه إنشاءٌ وليس كذلك، وهي الظِّهارُ في قولِ القائلِ لامرأتهِ: أنت عليَّ كظَهْرِ أُمي، يعتقدُ الفقهاءُ أنه إنشاءٌ للظِّهارِ كقوله: أنت طالقٌ إنشاءٌ للطلاق، فإنَّ البابَيْن في الإنشاء سواءٌ، وليس كذلك، وبيانُه من وجوه:

أحدُها: أنَّه قد تقدَّم أنَّ من خصائصِ الإنشاء عَدَمَ قَبولهِ للتصديق والتكذيب، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ / وَزُورًاۚ﴾ [المجادلة: ٢] فكذَّبهم الله في ثلاثةِ مواطنَ بقولهِ تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ﴾ فنفى تعالى ما أثبتوه، ومَن قال لامرأتهِ: أنت طالِقٌ، لا يَحْسُنُ أنْ يُقالَ له: ما هي مُطلقةٌ، وإنما يحسنُ ذلك إذا أخبرَ عن تقدُّمِ طلاقِها، ولم يتقدَّمْ فيها طلاقٌ، فدلَّ ذلك على أنَّ قولَ المُظاهرِ خَبرٌ لا إنشاء.

١٣/ب

والموطنُ الثاني: في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ﴾ والإنشاءُ للتحريم لا يكون مُنْكراً بدليلِ الطلاق، وإنما يكون مُنْكراً إذا جعلناه خبراً، فإنه حينئذ كذِبٌ، والكَذِبُ مُنْكَرٌ.

والموطن الثالث: قولُه تعالى: ﴿وَزُورًاۚ﴾ والزُّورُ: هو الخبرُ الكذِبُ فيكونُ قولُهم كذباً، وهو المطلوبُ، وإذا كذَّبهم اللهُ في هذه المواطنِ دلَّ ذلك على أنَّ قولهم خَبَرٌ لا إنشاء[١].

وثانيها: أنا أجْمَعْنا على أنَّ الظِّهَار مُحَرَّمٌ، وليس للتحريم مُدْرَكٌ إلا أنه كَذِبٌ، والكذِبُ لا يكونُ إلَّا في الخبرِ فيكونُ خبراً[٢].

---

(١) قولُ القَرافي: «ممَّا يُتوهَّمُ أنه إنشاءٌ... إلى قوله: دلَّ ذلك على أن قولَهم خبرٌ لا إنشاءٌ» نقله بتمامه ابن الشاط وقال: ما قاله في هذا الوجه ظاهرٌ متَّجه.

(٢) قولُه: «وثانيها أنا أجمَعْنا... إلى قوله: فيكون خبراً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا نُسَلِّمُ أنه ليس للتحريم مُدْرَكٌ إلَّا أنه كذِبٌ، بل له مُدْرَكٌ غيرُه كما في الطلاق =

فإن قُلْتَ: الطلاقُ الثلاثُ إنشاءٌ، وهو مُحَرِّمٌ فلا يُسْتَدَلُّ بالتحريمِ على الخبر.

قلتُ: الطلاقُ محرَّمٌ لا لِلَفْظه، بل للجَمْع بين الطلقات الثلاثِ من غير ضَرورةٍ، وأما تحريمُ الظِّهار فلأَجْلِ اللفظ[1]، وليس في اللفظ ما يقتضي التحريمَ إلَّا كَوْنُه كذِباً، لأنَّ الأصلَ عدمُ غيره، ومتى كانَ كذِباً كان خَبراً لأنَّ التكذيبَ من خصائصِ الخبر.

وثالثها: أنَّ الله تعالى شرعَ فيه الكفارةَ، وأصلُ الكفارةِ أن تكونَ زاجرةً ماحيةً للذنب، فدلَّ ذلك على التحريمِ، وإنما يثبتُ التحريمُ إذا كان كذِباً كما تقدَّمَ من بقية التقرير[2].

ورابعُها: قولُ اللهِ تعالى بعد ذِكْرِ الكفارة: ﴿ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ﴾ والوعظُ إنما يكون عن المُحرَّمات، فإذا جُعِلَت الكفارةُ وَعْظاً، دلَّ ذلك على أنَّها

= الثلاث كما قال المجيبُ. وجوابُه للمجيب بأن الطلاقَ الثلاثَ هو المحرَّمُ لا لفظُه به ليس بصحيح، فإنّ المطلِّق ثلاثاً في لفظٍ واحدٍ لم يصدُر منه ما يتعلق به التحريمُ غير ذلك اللفظ، ولم يجمع بين الطلقاتِ إلّا به، ولا يَتَّجهُ الجمعُ بين الطلقاتِ إلّا باللفظ، أمّا بغيرِه فلا يتَّجه ولا يتأتَّى، بل يكونُ على قولِ من يُلْزِمُه بمجرَّد النية.

(١) قولُه: «وأمّا تَحريمُ الظِّهارِ فلأَجلِ اللفظ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذه دعوى.
وقولُه: «وليس في اللفظِ ما يقتضي التحريم إلّا كَوْنُه كذِباً» قال ابن الشاط: هذه أيضاً أُخرى.
وقوله: «لأن الأصل عدم غيرِه» قال ابن الشاط: هذا ممنوع ولا يصحُّ إلَّا على أنَّ الظِّهار خبرٌ، وهو غيرُ المذهب، فكيف يُبْنى عليه الدليل؟!

(٢) قولُه: «وثالثها.. إلى قوله: التقرير» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليم أنَّ الكفَّارةَ زاجرةٌ ماحيةٌ لا يلزمُ أنَّ الذنب كونُه كذِباً، وباقي كلامه فيه مَبْنِيٌّ على قوله في الوجه الذي قَبْلَه، وقد سبق ما فيه.

زاجِرةٌ لا ساتِرة، وأنه حصلَ هنالك ما يقتضي الوعظَ، وما ذلك إلَّا الظِّهارُ المُحرَّمُ، فيكونُ محرَّماً لكونه كَذِباً، فيكونُ خبراً كما تقدَّم في التقرير[1].

وخامسُها: قولُه تعالى في الآية: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ [المجادلة: ٢]، والعَفْوُ والمَغْفِرة إنَّما يكونان في المعاصي، فدلَّ ذلك على أنَّه معصيةٌ، ولا مُدْرَكَ للمعصيةِ إلّا كونُه كذباً، والكذبُ لا يكونُ إلَّا في الخبرِ، فيكونُ خَبراً وهو المطلوب[2].

فإن قلتَ: بل هو إنشاءٌ من وجوه:

أحدها: أنَّ كُتُبَ المُحدِّثين والفُقهاءِ مُتَظافرةٌ على أنَّ الظِّهارَ كان طلاقاً في الجاهلية، فجعلَه الله تعالى في الإسلام تَحريماً تُحِلُّه الكفارةُ، كما تُحِلُّ الرجعةُ تحريمَ الطلاق، والحديثُ في «أبي داود»[3] ورد في ذلك، وهو أنَّ خُوَيْلة بنتَ مالكٍ قالت: ظاهرَ مني زوجي أوسُ بن الصامت، فأتيتُ رسولَ الله/ ﷺ أشكو إليه، وهو عليه السلام يُجادلُني فيه ويقول: «اتقي الله فإنَّه ابنُ عَمِّك» فما بَرِحْتُ حتى نزل قولُه تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١] الآية فقال: «لِيُعْتِقْ رقبةً»، قالت: لا يجدُ، قال: «فيصومُ شهرَيْن متتابعَيْن»، قالت: يا رسولَ الله إنه شيخٌ كبير ما به من صيام، قال: «فيُطْعِمُ سِتِّين مسكيناً»،

١٤/أ

(١) قولُه: «ورابعُها... إلى قوله: كما تقدَّم في التقرير» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا أيضاً مبنيٌّ على ما تقدَّم من ادّعاءِ تعلُّق التحريم بكَوْنهِ كذِباً.

(٢) قولُه: «وخامسُها... إلى قوله: وهو المطلوبُ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا أيضاً مبنيٌّ على تلك الدعوى.

(٣) أخرجه أبو داود من طريقين (٢٢١٤) و(٢٢١٥)، وهو في «المعجم الكبير» ٢٤/ (٦٣٣) للطبراني و«السنن الكبرى» ٧/ ٣٨٩ للبيهقي وحسَّنه الحافظ في «فتح الباري» ٩/ ٤٣٣ وانظر تمام تخريجه في «المسند» ٤٥/ ٣٠٠-٣٠١. و«صحيح ابن حبان» (٤٢٧٩).

قالت: ما عنده من شيءٍ يتصدَّقُ به قال: «فإني سأُعينُه بعَرَقٍ[1] من تمرٍ»، قلت: يا رسول الله وأنا سأُعينه بعَرَقٍ آخر قال: «قد أحسنتِ، فاذهبي وأطْعِمي عنه سِتين مسكيناً، وارجعي إلى ابن عَمِّك».

ورُوِي في بعض طرق هذا الحديث أنها قالت: إنَّه قد أكل شبابي، ونثَرْتُ له بطني، فلما كَبِرَتْ سِنِّي،ظاهر مِني، ولي صِبْيةٌ صِغارٌ إنْ ضَمّهم إليه ضاعوا، وإن ضممتُهم إليَّ جاعوا[2].

قولهُ عليه السلام: «أطعِمي وارْجعي إلى ابنِ عَمِّك» يدلُّ أنه قبلَ نُزولِ الآية كان الحالُ يقتضي أنها لا ترجعُ إليه بطريقٍ من الطرقِ، وهذا تحريمُ الطلاق المؤبَّدُ، وكذلك قولها: «إنْ أخَذَ الصِّبْيَةَ ضاعوا، أَو أخذتُهم جاعوا، يقتضي أَنَّ أَمْرَ الصِّبْيةِ يستوي أمرُهم عندها أَو عنده بسبب دوامِ الفراق، وهذا هو الطلاقُ المؤبَّد، والطلاقُ إنشاءٌ، فيكون الظِّهارُ كذلك، لأنه كان عندهم طلاقاً، والأصلُ عَدَمُ النقلِ والتغييرِ، ومن ادَّعاه فعليه الدليل[3].

وثانيها: أنه مُنْدَرجٌ في حَدِّ الإنشاء فيكونُ إنشاءً، لأنَّه لفظٌ يترتَّبُ عليه التحريمُ فيكون سبباً له، والإنشاءُ من خصائصه أنَّه سَبَبٌ لمدلوله، وثبوتُ خِصِّيصَةِ الشيء يَقْتضي ثُبوتَه، فيكونُ إنشاءً كالطلاق[4].

وثالثها: أنه لفظٌ يستَتْبِعُ أحكاماً تترتَّبُ عليه من التحريمِ والكفَّارةِ وغيرِهما، فوجب أن يكون إنشاءً كالطلاقِ والعَتاقِ وغيرِ ذلك من صِيَغِ

(١) العَرَق بالعين المهملة وبالتحريك: المِكْتَلُ، وسَعَتُه خَمْسَةَ عَشَرَ صاعاً، والصاع النبوي يساوي ١٧٢٨ غرام بما يعادل حجم مكعَّبٍ طولُ ضِلْعِهِ ٦ر١٣سم.

(٢) هذه الرواية في «تفسير الطبري» ٢٨/٦، و«سنن ابن ماجه» (٢٠٦٣).

(٣) قال ابن الشاط: وهذا أيضاً ظاهر.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا الوجه أيضاً ظاهر.

الإنشاء، فإنَّ خروجَ هذا اللفظِ عن باب الإنشاء بعيدٌ جدّاً، لا سِيَّما وقد نصَّ الفقهاءُ على أنَّ له صَريحاً وكنايةً كالطلاقِ وغيرِه[1].

والجوابُ عن الأول: أنَّ قولَهم: إنَّه كان طلاقاً في الجاهلية لا يقتضي أنهم كانوا ينشئون به الطلاقَ، بل يقتضي ذلك أنَّ العصمةَ في الجاهلية تزولُ عند النطقِ به، فجاز أن يكون زوالُها لأنه إنشاء كما قُلتم، أو لأنه كذِب، وجرَتْ عادتُهم أنَّه من أخبر بهذا الخبرِ الكَذِبِ لا تبقى امرأتُه في عصمتهِ شيئاً التزموه بجاهليتِهم، وليس في حالِ الجاهلية ما يأبى ذلك، بل لَعِبُهم في أحوالهم أكثرُ من ذلك، فقد التزموا أنَّ الناقة إذا جاءت بعشرةٍ من الولد تصير/ سائبة، فجاز أن يلتزموا ذهابَ العصمةِ عند كذبٍ خاصّ[2]، ويُقَوِّي هذا الاحتمالَ القرآنُ الكريم بقوله تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدْنَهُمْۚ﴾ [المجادلة: ٢] الآية، كما تقدم، فإنَّ التكذيبَ من خصائصِ الخبر، فيكون ظِهارُهم خبراً كذِباً التزموا عَقيبَه ذهابَ العصمةِ كسائرِ ملتزماتِهم الباطلةِ، وقد عدّها العلماءُ نحو عشرين مُبْتَدعاً من التحريمات التزموها بغير سببٍ يقتضيها من جهة الشرائع، وذلك مبسوطٌ في غير هذا الكتاب[3].

١٤/ب

فإن قُلْتَ: الآيةُ لا تؤكِّدُ هذا الاحتمالَ، فإنَّ الفعلَ فيها مضارعٌ لا ماضٍ فقال: ﴿يُظَٰهِرُونَ﴾ ولم يَقل: «ظاهروا» بصيغةِ الماضي حتى يتناولَ الجاهليةَ، بل هو خاصٌّ بمن يفعلُ ذلك في المستقبل بعد نزول الآية، أو حال نزولها.

---

(١) قال ابن الشاط: وهذا أيضاً ظاهر.

(٢) قولُه: «والجواب عن الأول.. إلى قوله: عند كذِبٍ خاصٍّ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك مُحْتملٌ لكنَّ الظاهرَ خلافُه.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله ظاهرٌ متَّجه، وجوابُه عن الواردِ حَسَن.

قلتُ: بل يتناولُ الجميعَ، لأن رسولَ الله ﷺ فهِمَ كذلك، وأدخل المُظاهرةَ الماضيةَ في عمومِ الآية من أَوس بن الصامت، ولو لم يكُنْ للماضي والمستقبلِ لما فعلَ ذلك عليه السلام، ولقولِ العلماءِ: إنَّه كان طلاقاً، فأُقِرَّ تحريماً تُحِلُّهُ الكفارةُ، وعلى ما يقولُه السائل يكون هذا باباً آخرَ تجدَّدَ في الشريعةِ غَيْرَ ما تقدَّمَ في الجاهلية، والعربُ قد تستعملُ الفِعْلَ المضارعَ للحالةِ المستمرةِ كقولهم: يُعطي ويَمْنَعُ، ويَصِلُ ويقطع، تريدُ: هذا شأنُه أبداً في الماضي والحالِ والاستقبالِ، ومنه قولُ خديجةَ رضي الله عنها لرسول الله ﷺ: «إنَّ الله لن يُخْزيكَ أبداً، إنك لتَصِلُ الرَّحِمَ، وتحمِلُ الكَلَّ، وتَكْسِبُ المَعْدومَ، وتُعينُ على نوائبِ الحقِّ»[1] أي: هذا شأنُك وسَجِيَّتُك في جميعِ عُمرك، وعلى هذا تنتظمُ الآيةُ على الجميع.

وعن الثاني: أنَّ ترتُّبَ التحريمِ على الظِّهارِ ممنوعٌ، بل الذي في الآية تقديمُ الكَفّارةِ على الوَطْء كتقديم الطهارة على الصلاةَ؛ فإذا قال الشارع: تطهَّرْ من قبلِ أن تُصَلِّيَ، لا يقال: الصلاةُ محرَّمةٌ، بل ذلك نوعٌ من الترتيب كتقديمِ الإيمانِ على الفروع، وتقديمِ الإيمانِ بالصانع على تصديق الرسلِ. سَلَّمْنا أنَّ الظِّهارَ يترتَّبُ عليه تحريمٌ، لكنَّ التحريمَ عقيبَ الشيء قد يكونُ لأنَّ ذلك الشيءَ اقتضاه بدلالتهِ عليه كالطلاقِ مع تَحريم الوَطء، وهذا هو الإنشاءُ، وقد يكونُ ترتيبُ التحريمِ عَقِيبَ القول أو الفعل لا بدلالةِ اللفظِ عليه، بل عقوبةً كما ترتَّبَ تحريمُ الإرثِ على القاتل عَمْداً[2]، وليس القتلُ إنشاءً لتحريمِ الإرث، وترتَّبَ التعزيرُ على

---

(١) هو جزءٌ من حديثِ الوحي الطويل، أخرجه البخاري (٣) ومسلم (١٦٠).

(٢) قال الموفق في «المغني» ٩/ ١٥٠: أجمع أهلُ العلمِ على أنَّ قاتل العَمْدِ لا يرِثُ من المقتولِ شيئاً، إلَّا ما حُكيَ عن سعيد بن المسيَّب وابن جُبير أنَّهما ورَّثاه، وهو=

الخبرِ الكذب، وإسقاطُ العدالة، والعَزْلُ من الولاية، وغيرُ ذلك من الاحكام، فهذا/ الترتيبُ كلُّه بالوضعِ الشرعيِّ لا بدلالةِ اللفظ، والإنشاءُ ١٥/أ
إنَّما هو أن يكون ذلك اللفظُ وُضِعَ لذلك التحريمِ ويدلُّ عليه كصِيَغِ العقودِ، فسَبَبِيَّةُ القولِ أعمُّ من كونه سبباً بالإنشاء، فكلُّ إنشاءٍ سَبَب، وليس كلُّ سببٍ من الأقوالِ إنشاءً بدليلِ ما يترتَّبُ على الإخباراتِ الكاذبةِ من الأحكام الشرعية، وقد نصبَ الشارعُ تلك الإخباراتِ أسباباً لتلك الأحكام، وإذا كانت السببيةُ أعمَّ لا يُستدلُّ بمُطْلَقِ السببيةِ على الإنشاء، فإنَّ الأعمَّ لا يستلزمُ الأخصَّ، فظهر الفَرْقُ بين ترتُّبِ التحريمِ على الطلاق، وبين ترتُّبه على الظِّهار، فتأمَّلْ ذلك، فإنَّ الجهاتِ مختلفةٌ جداً، ونحن نقول: التحريمُ والكفارةُ الكلُّ عقوبةٌ على الكذِبِ في الظِّهار[1].

وعن الثالث: أنَّه قياسٌ في الأسباب، فلا يصحُّ. سَلَّمْنا صِحَّتَه، لكنَّه قياسٌ على خلافِ النصِّ الصريحِ من القرآنِ المُخْبِرِ عن كونه كَذِباً، والكذِبُ بالضرورةِ لا يكونُ في الإنشاء، وإذا كان على خلافِ نصِّ القرآن لا يُسْمَعُ. وأما قولُ الفقهاء: له[2] صريحٌ وكنايةٌ كما قالوه في الطلاق، فذلك إشارةٌ إلى تفاوتِ مراتبِ الكذِبِ، فالصريحُ منه أقبَحُ وأشنَعُ، فيكونُ أولى بترتُّبِ الأحكام عليه، وهذا بخلافِ تَفْرِقتِهم بين الصريحِ والكناية في الطلاق، فإنَّ ذلك يرجعُ إلى تفاوتِ الدلالةِ على التحريم، فالبابان مختلفان فتأمَّلْ ذلك[3].

= رأيُ الخوارج، لأنَّ آيةَ الميراثِ تتناوله بعمومِها، فيجبُ العملُ بها فيه، ولا تعويلَ على هذا القولِ لشُذوذهِ، وقيام الدليلِ على خلافه.

(١) علَّق ابن الشاط على الجواب الثاني بقوله: جميعُ ما قاله مُحْتَملٌ ظاهر.

(٢) الضمير راجع إلى الظِّهار.

(٣) علَّق ابن الشاط على الجواب الثالث بقوله: ما قاله أيضاً ظاهرٌ مُتَّجه، ومآلُ الأمر فيه إلى الاحتجاج بظاهر القرآن، وليس له حُجَّةٌ سواه.

فإنْ قُلْتَ: فقد قالوا: إنَّ صريحَ الظِّهار وكنايتَهُ ينصرفان للطلاق بخلافِ صريحِ الطلاقِ وكنايتهِ لا ينصرفانِ للظِّهارِ، فدلَّ على أنَّ ثَمَّ أصلاً ينصرفُ عنه إلى الطلاق، وما ذلك الأصلُ إلا النَّقْلُ العُرْفيُّ الذي نقل الظِّهارَ من الإخبار إلى الإنشاء، وهذا هو ظاهرُ قولِهم، فَيُفْهَمُ عنهم ذلك في الظِّهارِ كما يُفْهَمُ في الطلاق[1].

قلت: النَّقْلُ في هذا الموضعِ مُخْتلفٌ:

قال ابن يونس[2]: إذا نوى بالظِّهارِ الطَّلاقَ، فهو ظِهارٌ دونَ الطلاقِ، وقد قصدَ الناسُ في أوَّلِ الإسلامِ الطلاقَ فصرفَه الله تعالى إلى الظهار بإنزال الآية.

قال محمد[3]: إنما هو فيمن سَمَّىٰ الظَّهْرَ[4] عند مالكٍ، وإلا فَيَلْزَمُه ما نوى، وإن لم يَنْوِ فظهارٌ، ولا ينوي عند عبد الملك[5] مَنْ شَبَّه بالأجنبية، وإن نوى الظِّهارَ.

---

(١) قال ابن الشاط: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهرٌ مستقيم، غير أنه لقائلٍ أن يقول: إن المتبادر إلى الفهم عُرْفاً أنه إنشاء، فإنْ ثبت هذا العرفُ عن السلف ـ أعني الصحابة ـ رضي الله عنهم، وانتهى الأمر فيه على القطع، تعيَّن تأويلُ القرآن، وإلّا بقيت المسألة محتملة.

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التَّميمي الصِّقِليُّ، كان إماماً في الفقه والفرائض، ملازماً للجهادِ، ألّف كتاباً جامعاً للمدوَّنة، وعليه اعتماد طلبة العلم، مات سنة (٤٥١هـ) له ترجمة في «الديباج المذهب»: ٢٧٤.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن سُحْنون بن عبد السلام التنوخي، فقيه المغرب في زمانه، ومَنْ له اليدُ الباسطة في نُصرة مذهب مالك، مات سنة (٢٥٥هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ٢٠٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٦٠.

(٤) يعني قال في كلامِه: أنتِ عليَّ كظَهْرِ أُمِّي.

(٥) هو عبد الملك بن حبيب السُّلَميُّ، كان حافظاً للفقه على مذهب مالكٍ نَبيلاً فيه، وقد أكثر القرافيُّ النَّقْلَ عنه في «الذخيرة»، مات سنة (٢٩١هـ)، له ترجمة في «تاريخ علماء الأندلس» ١/ ٤٥٩ لابن الفَرَضي، و«ترتيب المدارك» ٤/ ١٢٢.

قال ابن القاسم: تحريمُ ذواتِ المحارم مُتأبِّدٌ، فلا يكونُ التشبيهُ به أضعفَ من الأجنبية.

وقال أبو الطاهر[1]: إنْ عَرِيَ لفظُ الظِّهارِ عن النيةِ جرى على الخلافِ في انعقادِ اليمين بغيرِ نِيَّةٍ، وإن شَبَّه بمُحَرَّمةٍ لا على التأبيدِ، وذكر الظَّهْرَ، فهل يكونُ طلاقاً قَصْراً للظهارِ على مورده، أو ظِهاراً قياساً على ذوات الأرحام؟/ قولان. وإن لم يذكُر الظَّهْرَ فأربعةُ أقوالٍ: ظهارٌ - وإن أراد الطلاقَ -. وعَكْسُه، وظِهارٌ - إلا أن يُريدَ الطَّلاقَ فيكونُ طلاقاً - وعَكْسُه، وفي «الجواهر»[2]: إن نوى بالصريح الطلاقَ، فعن ابن القاسم: يكون طلاقاً ثلاثاً، ولا يَنْوي في أقلَّ من ذلك.

١٥/ب

وقال سُحْنون[3]: ينوي، وأما الكنايةُ الظاهرةُ فظِهار إلّا أن يُريدَ التحريمَ فتُحَرِّمُ، ولا يُقْبَلُ قولُه: لم أُرِدْ ظِهاراً ولا طلاقاً لأجْلِ الظُّهور، والكنايةُ الخفيةُ ظِهارٌ إن أراده، وإلّا فلا.

---

(١) هو إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي، كان إماماً جليلاً، وفقيهاً حفيلاً ضابطاً لمذهب مالك، له كتابُ «التنبيه» ترقّى به عن مرتبة التقليد، له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ٨٧.

(٢) هو «الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة» للإمام الفقيه أبي محمد عبد الله بن نجم بن شاس الجُذامي المالكي، كان فاضلاً في مذهبه، عارفاً بقواعده، وكتابُه هذا من مصادر القرافي الأساسية في «الذخيرة»، أثنى عليه الحافظ المنذري في «التكملة لوفيات النقلة» ١/ ٤٦٨، مات سنة (٦١٠هـ)، له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ١٤١.

(٣) هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، المعروف بـ«سُحنون»، وإنَّما سمِّيَ باسم طائرٍ حديدٍ لحدَّته في المسائل، كان فقيهاً كبيراً، اجتمع فيه من الخلالِ ما لم يجتمع في غيرِه، من البراعةِ في الفقه، والصرامة في الحق، والزهادة في الدنيا، إلى رقَّةِ قلبٍ، وغزارةِ دمعةٍ، وخشوعٍ ظاهر، مات سنة (٢٤٠هـ)، له ترجمةٌ ضافيةٌ في «ترتيب المدارك» ٢/ ٤٥، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٢/ ٦٣.

قال ابنُ يُونسَ: قال مالكٌ: إنْ نوى بقوله: أنت كأُمِّي، أو مِثْلُ أُمِّي، أو أنْتِ أُمِّي، الطلاقَ واحدةً، فهي البتَّةُ، وإنْ لم تكن له نِيَّةٌ فظِهار[1].

وقال الأبْهَرِيُّ[2]: كناياتُ الظِّهارِ تنصرفُ للطلاقِ لأنه أَقْوى منه، وكناياتُ الطلاقِ لا تنصرفُ للظِّهارِ لضَعْفهِ، لأنه تحريمٌ يَنْحَلُّ بالكفارة.

وقال محمدٌ: لا ينصرفُ الظِّهارُ في الأَمَةِ إلا أن يكونَ ينصرفُ في الزوجةِ إلى الطلاق.

وقال في «الجَلَّاب»[3]: لا ينصرفُ صريحُ الطلاقِ وكناياتُه بالنيةِ إلى الظِّهارِ، ولا ينصرفُ صريحُ الظِّهارِ بالنيةِ إلى الطلاق، وتنصرفُ كناياتُ الظِّهارِ بالنيةِ إلى الطلاق، فهذه نصوصُ القومِ كما ترى.

أمَّا قولُ ابنِ يُونسَ: إذا نوى بالظِّهارِ الطلاقَ يكون ظِهاراً، فهو بناءٌ على قاعدةٍ وهي: «أنَّ كُلَّ ما هو صَريحٌ في بابٍ لا ينصرفُ إلى غيرِه بالنية» لأن النيَّةَ أثرُها إنَّما هو تخصيصُ العموماتِ، أو تقييدُ المطلقات،

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٣/ ٤٩.

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح الأبْهَريُّ، شيخ المالكية في العراق، وصاحبُ التصانيف الجليلة في مذهب مالك، كان مُعظَّماً عند سائرِ العلماءِ، أثنى عليه الدارقطني والخطيب، مات سنة (٣٧٥هـ)، له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٥/ ٤٦٢، و«ترتيب المدارك» ٦/ ١٨٣ و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣٣٢.

(٣) يريد كتاب «التفريع» لأبي القاسم عبيد الله بن الحسن الجلّاب، من نُبهاءِ أصحابِ الأبْهَري، وكتابُه مشهورٌ في المذهب وهو مطبوع، وهو من الكتب الخمسة التي عَوَّلَ عليها القرافي في «الذخيرة»، مات سنة (٣٩٨هـ) له ترجمة في «طبقات الفقهاء»: ١٦٨ للشيرازي، و«ترتيب المدارك» ٧/ ٧٦.

فهي إنَّما تدخلُ في المُحْتَمَلات، وأمَّا نَقْلُ صريحٍ عن بابه فهو نَسْخٌ وإبطالٌ بالكلية، والنسخُ لا يكون بالنية.

وأما قولُه: قد قصدَ الناسُ بالظهارِ الطلاقَ في أولِ الإسلام فجعله الله ظِهاراً، فغيرُ مُتَّجهٍ، فإنَّ ذلك ابتداءُ شَرْعٍ، ولم يكن تصرُّفاً في مشروعٍ، والمتقدِّمُ ليس شَرْعاً، إنما هو اعتقادُ الجاهلية، ونحن نتكلَّمُ في صريحٍ شرعيٍّ يُصْرَفُ عن بابه بعد مشروعيتهِ، ولمَّا قصدَ أولئك الطلاقَ لم يُتَعَرَّضْ[1] لمشروعٍ، لأنَّ الشرعَ جاء بعد ذلك بنزولِ الآية، فليس هذا من هذا الباب.

وقولُ أبي طاهرٍ: إنْ عَرِيَ لفظُ الظِّهارِ من النية، جرى على الخلافِ في انعقادِ اليمينِ بغيرِ نِيّةٍ، يريدُ بالنية هنا الكلامَ النفسانيَّ، أي: يتكلَّمُ بكلامهِ النفسانيِّ في نفسهِ كما يتكلَّمُ بلسانهِ.

وأما قولُه: إن لم يذكُر الظَّهْرَ من الأجنبية فأقوالٌ أربعةٌ:

أحدُها: أنَّه ظِهار وإن أراد الطلاقَ، وعَكْسُه، فهما بناءٌ على قُرْبهِ من الصَّراحة فلا ينصرفُ للطلاق، أو طلاقٌ، لأنَّه شأنُ الأجنبية، فإنَّها لا تَحْرُمُ إلَّا بالطلاق،/ وهذه الملاحظةُ هي التي تُوجبُ القولَيْن الآخَرَيْن، غير أنه قَدَّم النيَّةَ على اللفظِ لضَعْفِ اللَّفْظِ بعَدَمِ ذِكْرِ الظَّهْر، فعُدِمَت الصراحةُ، فعَمِلَت النيةُ. ١٦/أ

وأما قولُ ابنِ القاسم: يَنْوي في الصريح، ويكونُ طلاقاً ثلاثاً، فبناءٌ منه على أنَّ الظِّهارَ تحريمٌ، ومن ألفاظِ الطلاقِ الثلاثِ عنده: أنتِ حرامٌ، وهو عنده يلزمُ به الثلاثُ، ولا ينوي فيه، وهو ضعيفٌ على ما يأتي تقريرُه، وهذا أشدُّ منه ضَعْفاً، لأنَّ المُدْرَكَ هنالك إنَّما هو الوَضْعُ

---

(١) وفي المطبوع: يتعرَّضوا. وكلاهما مُتَّجهٌ جيِّد.

العُرْفيُّ، وأنَّ العادةَ اقتضَت أنَّهم إنما يستعملون الحرامَ في الثلاث، وأما ههنا فليس ثَمَّ عادةٌ في استعمالِ الظِّهارِ في الطلاقِ الثلاث، وإذا انتفى الوَضْعُ العاديُّ، انتفَت الصراحةُ المانعةُ من إِعمالِ النية، فالتسويةُ بين البابَيْن باطِلة، والصوابُ قولُ سُحْنونٍ، وتُقْبلُ نيّتُهُ فيما أراده من الطلاق، وهاتان الروايتان خلافُ المَذْهَب الذي عليه الفُتْيا، ومشهورُ قول ابن القاسم، والمنقولُ عن مالك: أنَّه لا ينصرفُ للطلاقِ بالنيةِ شيءٌ على القاعدةِ المتقدِّمة. وأما قولُ مالكٍ: إنْ نوى بقوله: أنت كأُمِّي الطلاقَ واحدةً، فهي البتَّةُ، يريدُ الثلاثَ، فبناءٌ على لفظِ التحريمِ، وأنَّه موضوعٌ للثلاثِ، وقد تقدَّمَ ضَعْفُه.

وأمَّا قولُ الأَبْهَريِّ وابنِ الجَلَّاب: إنَّ كنايةَ الأضعفِ تنصرفُ للأقوى من غير عكسٍ، فضعيفٌ، لأنَّ النيةَ ليس من شرطها أن تَنْقُلَ الأقوى، بل من شأنِها النقلُ للأضعفِ والأقوى، ألا ترى أنها تُخَصِّصُ العمومَ، وثبوتُه أَقْوى لعمومِ الحِنْثِ، فلا يصيرُ يَحْنَثُ إلا بالبعضِ، وهذه تَوْسِعَةٌ وتخفيفٌ، وكذلك تُقَيِّدُ المُطْلَقَ، فإذا قال: واللهِ لا ألبسُ ثوباً، ونوى كَتَّاناً لا يَحْنَثُ إلّا به، وقد كان قبل النية يَحْنَثُ بغيره، وهو تضييقٌ، ومُقْتضى الفقهِ اعتبارُ النيةِ في الأقوى والأضعفِ، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّما الأعمالُ بالنياتِ، وإنّما لكلِّ امرىءٍ ما نوى»[1] ولم يُفرِّقْ بين الأقوى وغيرِه، فهو لو نوى بالصريحِ من الطلاق طَلْقَ الولد، أو من الوَثاقِ، أفادَته نيَّتُه في الفَتْوى مُطْلقاً، وفي القضاءِ إن صَدَّقَتْهُ القرينةُ مع أنَّ طَلْقَ الولدِ أسقَطَ عنه الحُكْمَ بالكُلِّيةِ، والإسقاطُ بالكُلِّيةِ أخفُّ من النَّقْلِ عن الطلاقِ إلى الظِّهار، فقد نقَلت النيةُ إلى الأخفِّ وعدمِ الحُكْمِ بالكُلِّيةِ.

(١) سبق تخريج الحديث.

إذا تقرَّرت الأقوالُ، والقريبُ منها للفقهِ والبعيدُ منه، فأقولُ: ليس في قَوْلِهم: إنَّ الظِّهارَ له صريحٌ وكنايةٌ/ أنَّه إنشاءٌ؛ ألا ترى أنَّ القَذْفَ فيه الصريحُ والكنايةُ مع أن صريحَ القذفِ إنما هو خبرٌ صِرْفٌ إجماعاً، فإنَّ قَوْلَه: أنت زنَيْتَ بفلانةٍ ليس إنشاءً للزنى، بل إخباراً عنه، إما كاذبٌ أو صادق، ومع ذلك فهو صريح، فكذلك ههنا؛ لفظُ الظِّهارِ خبرٌ، وهو صريح في الإخبار عن التشبيه[1] الذي نَفاه الله تعالى وجعله كَذِباً وزُوراً، ومن اللفظ ما يشير إلى هذا التشبيهِ من غير تصريحٍ فهو الكِنايةُ كالتعريضِ في القَذْفِ، مِثْلُ قولهِ: ما أنا بزانٍ ولا أمي بزانيةٍ، فهذا آخرُ البحثِ في هذه المسألة، ولم أرَ أحداً في المذهب تعرَّضَ لها على هذا الوجه، بل ظاهرُ كلامِهم أنَّ الظِّهارَ إنشاءٌ كالطلاق، والله أعلم بمُرادِهم، غيرَ أنَّ الذي تقضيه القواعدُ، أوضحَتْهُ لك غايةَ الإيضاح.

١٦/ب

المسألةُ الثانية: إذا قال لامرأتهِ: أنتِ طالقٌ، ولا نِيَّةَ له، المُتَبادَرُ إلى الأَفْهامِ في بادي الرأي أنَّه يلزَمُه الطلاق بالوضع اللُّغوي، وأنَّ صريحَ الطلاقِ يُفيدُ الطلاقَ بالوضع اللغوي بخلافِ الكنايات، وليس كذلك، بل إنَّما يُفيدُ ذلك بالوَضْعِ العُرْفيِّ، وهذا اللفظُ إنَّما وُضِعَ لُغةً للخبر عن كونِها طالقاً، وهو لو أَخبرَ عن كونِها طالقاً لم يلزَمْه طلاقٌ، قَصَدَ الكَذِبَ أو الصِّدْقَ، ألا ترى أنه لو تقدَّم طلاقُها فسُئل عنها: هل هي مُطَلَّقةٌ، أو باقيةٌ في العِصْمَة؟ فقال: هي طالقٌ جواباً لهذا السؤال لم يلزَمْهُ بهذا طلقةٌ ثانية، وإنْ كانت رَجْعِيَّةً في العِدَّة، وإنما يلزَمُ الطلاقَ بقوله: أنتِ طالقٌ بالإنشاء الذي هو وَضْعٌ عُرْفِيٌّ لا لُغَوي؛ ألا ترى أنَّ لَفْظَ الطلاق: الطاء، واللام، والقاف موضوعةٌ في اللغة لإزالة مُطْلَقِ القَيْدِ، يقال: لفظٌ مُطْلَق، وَجْهٌ طَلْقٌ، وحَلالٌ طَلْقٌ، وأُطْلِقَ فلانٌ من الحبس، وانطلقت بطنه،

---

(١) يعني تشبيه الزوجة بالأُمِّ في الحُرْمة.

وإزالةُ قَيْدِ العِصْمَة أحدُ أنواعِ القيد، فكان يَنبغي إذا أتى اللفظُ الدالُّ على إزالةِ القَيْدِ العامِّ المُطْلَق أَن يزولَ الخاصُّ كما إذا زال الحيوانُ زال الإنسانُ، ومع ذلك فقد فَرَّقَ الفُقهاءُ بين قوله: أنتِ طالقٌ، وبين قوله: أنتِ مُنْطَلقة، وألزموا بالأولِ الطلاقَ من غير نِيَّةٍ، ولم يُلْزِموا بالثاني إلّا بالنيةِ، ولم يكتفوا بالوضع[1] الأول؛ وما ذلك إلَّا أنَّ لفظ «طالق» نُقِلَ للإنشاء، ولم يُنْقَلْ «منطلِقة» له، فلو اتَّفقَ زمانٌ ينعكسُ الحال فيه، ويصيرُ «منطلقةٌ» موضوعاً للإنشاء، و«طالقٌ» مهجوراً لا يستعمل إلا على النُّدْرَةِ، لم يلزَمْه الطلاقُ بـ«طالقٍ» إلَّا بالنية، وألزمناه/ «مُنْطلقة» بغير نيةٍ، عَكْسَ ما نحنُ عليه اليومَ، فعَلِمْنا أنَّ لفظَ الطلاق لم يُوجبْ إزالةَ العِصْمةِ بالوضعِ اللغويِّ، بل بالعُرْفِ الإنشائيِّ[2].

١٧/أ

فإن قُلْتَ: ليس الطلاقُ وإزالةُ العِصْمةِ أمراً اختُصَّ به بالشريعةِ، بل العربُ كانت تَنْكِحُ وتُطَلِّقُ، وقد كانت تُطَلِّقُ بالظِّهارِ، ولفظُ الطلاقِ معلومٌ للعرب قبل البعثة، فتكونُ إزالةُ العِصْمةِ بالوضعِ اللغويِّ السابقِ على الشريعةِ لا بأمرٍ تجدَّد بعد الشريعة.

---

(١) قَوْل القرافي: «المسألة الثانية. . إلى قوله: ولم يكتفوا بالوَضْع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا نُسلِّمُ له أنَّ قولَ القائل لامرأته: أنتِ طالقٌ عبارةٌ عن إزالةِ مُطْلَقِ القَيْدِ، بل الظاهرُ من اللغة، أنه لفظٌ موضوعٌ فيها لإزالة قَيْدِ عِصْمَةِ النكاح، أو للإخبارِ عن ذلك، وما استدلَّ به مِن أنَّ لفظَ الطاءِ واللامِ والقافِ موضوعةٌ في اللغة لإزالة مُطْلَقِ القيد، لا يُسَلَّمُ أيضاً، وهو دَعْوى. وذلك هو المسمَّى عند النحاة بالاشتقاقِ الكبير، وليس بالقويِّ عند المحققين. وما قاله مِن أنَّ لفظَ: أنتِ طالقٌ دلالتُه على إنشاءِ إزالةِ قَيْدِ العصمةِ عُرْفيةٌ لا لغوية يتَّجه لرُجحانِ دَعوى المجازِ على دَعْوى الاشتراك.

(٢) نقله ابن الشاط وقال: كلامُه هذا مبنيٌّ على دعوى اتحادِ معنى كلِّ لفظٍ تصرَّف من الطاء، واللام، والقاف، وهي غيرُ مسلَّمةٍ كما سبق.

قلتُ: مُسَلَّمٌ أنَّ الطلاقَ وإزالةَ العِصْمةِ كانا معلومَيْن قبل البِعْثةِ النبويةِ عند العرب، والإنشاءاتُ أيضاً تتقدَّمُ الشريعة، وتكون عُرْفِيةً، ألا تَرى أنَّ الراويةَ، والبَحْرَ، والغائِط، والخلاءَ ألفاظٌ كانت العربُ تستعملُها قبل البعثة، ومع ذلك فقد نصَّ أئمةُ اللغةِ على أنها مَجازاتٌ لُغويةٌ، وحقائقُ عُرْفِيةٌ، فإنَّ العوائدَ قد تحدثُ مع طولِ الأيام بعث الله نبيّاً أم لا، فالجاهليةُ تَحْدُثُ لها عوائدُ كما تحدُثُ لنا، ومن هذا البابِ عقودُ المعاوضاتِ كانوا يتداولونها إنشاءاتٍ وألفاظاً عُرْفِيَّةً مَنْقولةً، ومن ذلك القَسَمُ إنشاءٌ عُرْفِيٌّ، وهو مُتَقدِّمٌ في الجاهليةِ، فلا تنافيَ بين قولنا: إنَّ الطلاقَ إنشاءٌ عُرْفيٌّ، وبين كونه في الجاهلية قبل الإسلام، وإنما القصدُ أن يُعْلَمَ أنَّ لفظَ الطلاقِ إنَّما أفادَ زوالَ العِصْمةِ بغير الوضعِ اللغوي، بل بالوضعِ العُرْفيِّ، وأنَّه مجازٌ عن اللغة لا حقيقة[1].

وفائدةُ الفَرْقِ: أنه إذا كانت تُفيدُ زوالَ العِصمةِ بالعُرْفِ والعوائدِ، وأنها مُدْرَكُ إفادتهِ، كذلك تنقلُنا معها كيف تنقَّلَتْ، لأنها المُدْرَكُ، وإذا كان الموجبُ هو الوَضْعَ اللغويَّ وجب الثبوتُ معه، وإلزامُ الطلاق به حتى تطرأَ عادةٌ ناسخةٌ لاقتضاء ذلك، فيكون اللزومُ هو الأَصْل حتى يطرأَ الناسخُ المُبْطِل[2]، وإذا قُلْنا: إنها تُوجبُ بالعادةِ، كان الأصلُ هو عَدَم

(١) قَوْلُ القرافيِّ: «فإنْ قُلْتَ: ليس الطلاق.. إلى قوله هنا: لا حقيقة» عَلَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهرٌ صحيح، وما قاله في أثناء الفصل من أنَّ ألفاظَ عقودِ المعاوضاتِ عُرْفِيَّةٌ منقولةٌ مبنيٌّ على رُجْحان المجاز على الاشتراكِ كما سبق.

(٢) قولُ القرافيّ: «وفائدةُ الفرقِ.. إلى قوله: الناسخ المُبْطِل» علق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيحٍ، فإنه كما يتبدَّلُ العُرْفُ من العُرْفِ، كذلك يبتدَّلُ العُرْفُ من اللغة. وإلزامُ العقودِ من الطلاق وغيرِه مبنيٌّ على نِيَّةِ المتكلِّم، أو على عُرْفهِ، لا على اللغة ولا على عُرْفِ غيرِه هذا فيما يرجعُ إلى الفَتْوى، وأما ما =

اللزومِ من قِبَلِ اللغة حتى يثبتَ اللزومُ من جهة العُرْفِ كما في «منطلقة» ليس فيه إلا مُجَرَّدُ اللغة، فلا جَرَمَ لا يزالُ ينفي عنه اللزومَ حتى يتحقَّقَ النقلُ العُرْفيُّ. ويظهَرُ أثرُ هذا الفرقِ فيما يُتنازَعُ فيه من ألفاظِ الطلاق صريحاً، أو كنايةً، فيكون الحقُّ في صورة النزاع هو عَدَمَ اللزومِ حتى يُثْبِتَه النقلُ العُرْفِيُّ، فلا يلزَمُه طلاقٌ بخلاف [ما] لو قلنا باللغةِ، كان الحقُّ في المُتنازَعِ فيه هو اللزومَ حتى يثبتَ الناسخُ، وهذا فَرْقٌ عظيمٌ، وأثرٌ عظيمٌ يحتاجُ إليه الفقيهُ فيما يعرضُ له من الألفاظ[1]. / ١٧/ب

= يرجعُ إلى الحكمِ فأمرٌ آخَرُ لمنازعةِ غيرِه له، فإنَّما يحكمُ بعُرْفهِ لا بنيتهِ لاحتمالِ كذِبه فيما يدَّعيه على النيةِ، فالحُكْمُ مترتِّبٌ على العُرْفِ سواءٌ كان ذلك العُرْفُ ناقلاً عن اللغة أم عن عُرْفٍ سابق عليه ناقلٍ عن اللغة، وعلى الجُمْلَةِ، فالاعتبارُ بالاستعمالِ الجاري في زمن وقوعِ العَقْدِ، فإن كان لغةً جرى الحكم بحسبه، وإن كان عُرفاً ناسخاً لها أو لعُرْفٍ ناسخٍ لها فكذلك، هذا إن لم يُرِدْ ما رأيتُه، فإنَّ لفظَه فيه احتمال.

(١) قولُ القرافي: «وإن قُلْنا: إنَّها توجبُ.. إلى قوله: فيما يعرِضُ له من الألفاظ» نقله ابن الشاط، وقال: قلتُ: قولُه ذلك وتمثيلُه بقوله: كما في «منطلقة» ليس فيه إلا مجرَّدُ اللغة، كلُّ ذلك مبنيٌّ على دَعواه أنَّ كلَّ لفظٍ تصرَّفَ من مادة الطاء، واللام، والقاف فهو دالٌّ على إزالةِ مُطْلَقِ القيد، وليس ذلك بمُسَلَّمٍ ولا صحيحٍ، بل لفظةُ «طالق» وإن كانت من تلك المادةِ، هي دالَّةٌ على إزالةِ عِصْمَةِ النكاح لغةً، ولفظةُ «منطلقة»، وإن كانت من تلك المادةِ أيضاً فهي دالةٌ على المسيرِ، وهما معنيان متغايران، فلمْ يَنْتَفِ لزومُ الطلاقِ عن لفظة «منطلقة» لأنها ليس فيها إلا مجرَّدُ اللغة، بل انتفى لمغايرةِ حقيقةِ الطلاق لحقيقة الانطلاق، فإذا قال القائل: أنتِ طالقٌ فهو إما إخبارٌ عن زوال العِصْمةِ أو إنشاءٌ له، وإذا قال: أنت منطلقةٌ، فهو إخبارٌ عن المسيرِ، ويسوغُ استعمالهُ إنشاءً للأمْرِ به إن قلنا بأنَّ استعمالَ الألفاظِ الخبَرية في الإنشاء قياسٌ، وإلا فيتوقَّفُ ذلك على السماع.

المسألةُ الثالثةُ: وقع في المَذْهَبِ لمالكٍ رحمه الله ولأصحابهِ في كتاب «التهذيب»[1] وغيرِه: أنَّ قول القائل: حَبْلُك على غارِبك، قال مالكٌ: يلزمه الطلاقُ الثلاث، ولا تُقْبَلُ نِيَّتُه إن أراد أقلَّ منها. وخَلِيَّةٌ، وبَرِيَّةٌ، وبائِنَةٌ، قالَ: مِنِّي أو منك، أو لم يَقُلْ، أو وهَبْتُكِ، أو رَدَدْتُكِ، قال ابنُ عبد العزيز[2]: ثلاثٌ في المَدخولِ بها، لا يُنَوّىٰ[3] في أقلَّ منها، ويَنْوي في غيرِ المدخولِ بها في طلقةٍ فأكثَرَ، فإن لم يَنْوِ فثلاث. وقال ربيعةُ[4]: الخَلِيَّةُ، والبَرِيَّةُ، والبائِنُ ثلاثٌ في المدخول بها، وواحدةٌ في غير المدخول بها. قال ابنُ القاسم: وأما قوله: أنا منك بائنٌ، أو أنت مني بائنةٌ، فلا يُنَوّىٰ قبلَ الدخولِ ولا بعده، بل يلزَمُه الثلاثُ، وإذا قال في الخَلِيَّةِ والبَرِيَّةِ والبائنِ: لم أُرِدْ طلاقاً، فإن تقدَّم من كلامِه ما يكونُ هذا جواباً له صُدِّقَ، وإلا فلا، فهذا كله نَقْلُ «التهذيب».

وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: النيةُ نافعةٌ فيما ينويه من يُعَدِّد.

وقال أبو حنيفةَ: إن نوى الثلاثَ لزِمَه الثلاثُ، أو واحدةً فواحدةٌ بائنةٌ، وكذلك قولاهما في: حَبْلِك على غارِبك.

---

(١) هو كتابُ «تهذيب الطالب» لعبد الحقِّ بن محمد بن هارون التَّميميِّ، شَرَحَ فيه «المُدوَّنة»، أثنى عليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» ٨/ ٧١، مات بعد الستين وأربع مئة.

(٢) هو عبد الملك بن عبد العزيز المعروف بابن الماجشون، تلميذ الإمام مالك، ومفتي المدينة في زمانه، مات سنة (٢١٣هـ) وقيل غير ذلك، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٢١٣٦ و«سِير أعلام النبلاء» ١٠/ ٣٥٩.

(٣) كذا ضُبطت في الأصل. وستردُ مضبوطةً في موطن آخر من كلام ابن القاسم.

(٤) هو ربيعةُ بن أبي عبد الرحمن فَرُّوخ، المعروف بربيعة الرأي، إمام المدينة في زمانه، وأُستاذُ الإمام مالك الذي أذاقه حلاوة الفقه، ومن كلامه النافع: العلمُ وسيلةٌ إلى كلِّ فضيلة، مات سنة (١٣٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٢/ ٢٨٨، و«سِير أعلام النبلاء» ٦/ ٨٩.

وقال ابنُ حنبلٍ: يقع الطلاقُ بالخَلِيَّةِ والبَرِيَّةِ والبائنِ، وحَبْلِك على غاربك، والحقي بأهلك، والبَتَّةِ والبَتْلَةِ[1] بغيرِ نِيَّةٍ لشُهْرَتِها، ويَلزَمُ بالخَلِيَّةِ، والبَرِيَّةِ، والحرامِ، والحقي بأهلك، وحَبْلِك على غارِبك، ولا سبيلَ لي عليك، وأنتِ علي حرامٌ، واذهبي فتزوَّجي، وغَطِّي شَعْرَك، وأنتِ حُرَّةٌ الثلاثَ، قال أَبو حنيفةَ: في ذلك كُلِّه واحدةٌ بائنةٌ، قال ابن العربي[2] من أصحابنا في كتاب «القَبَس»[3] له: الصحيحُ أنَّ حَبْلَك على غارِبك، والبائنَ، والخَلِيَّةَ، والبَرِيَّةَ، والبَتْلَةَ، والبَتَّة واحدةٌ، ولا تزيدُ على قوله: أنتِ طالقٌ، وفي «التِّرمذيِّ»[4] عن [ابن يزيد] بن رُكانة، عن أبيه، عن جَدِّه قال: أتيتُ النبيَّ ﷺ فقلت: يا رسولَ الله، إني طلَّقْتُ امرأتي البتَّةَ، فقال: «ما أردْتَ»؟ فقلت: واحدةً، فقال: «هيَ ما أردتَ»، فردَّها إليه. قال ابن يونس: قال ابنُ القاسم: إن قال: وهَبْتُ لك صَداقَك، يلزَمُه البتَّةُ ولا يَنوي، وقال مالكٌ في «الكتاب»[5]: إذا قال:

---

(١) من البَتْلِ وهو القَطْعُ والإبانةُ، لكن ذكر الموفَّق في «المُغني» ١٠/ ٣٦٤ كراهة الفتوى عن الإمام أحمد في هذه الكنايات مع مَيْلِهِ إلى أنَّها ثلاث.

(٢) هو الإمامُ الفقيه أبو بكر محمد بن عبد الله المُعافري المعروف بابن العربي، إمام المالكية في زمانه، وصاحبُ المصنَّفات النافعة مثل «أحكام القرآن» و«القبس في شرح موطّأ مالك بن أنس» وغيرهما، مات سنة (٥٤٣هـ)، له ترجمة في «الغنية»: ٦٦ للقاضي عياض، و«الصلة» ٣/ ٨٥٥ لابن بَشْكوال.

(٣) «القبس» ٢/ ٧٢٨.

(٤) «سنن» الترمذي (١١٧٧) وقال: هذا حديثٌ لا نعرفُه إلَّا من هذا الوجه. وسألتُ محمّداً ـ يعني البخاريَّ ـ عن هذا الحديث، فقال: فيه اضطراب. وهو في «سنن» أبي داود (٢٢٠٦) ولفظُه أتمُّ، وصحَّحه ابن عبد البَرِّ في «الاستذكار» ١٧/ ٢٦، وهو محتملٌ للتحسين كما في التعليق على «المسند» ٣٩/ ٥٣٢.

(٥) يعني «المُدوَّنة»، وقد نصَّ القرافي على هذه الطريقة في العَزْوِ إلى «المدوَّنة» بلفظ الكتاب في مقدّمة «الذخيرة» ١/ ٣٧.

بائنٌ مني، أو بَرِيَّتي، أو خَلِيَّةٌ لا يُصَدَّقُ في عَدَمِ إرادتهِ الطلاقَ إلَّا بقرينة تُصَدِّقهُ، وإذا قال: كُلُّ حلالٍ عليَّ حرامٌ، تحرُمُ عليه أزواجُه، نواهُنَّ أَمْ لا، إلا أن يُخْرِجَهُنَّ بنيَّتِهِ، أو بلَفْظه، ولا يحرُمُ عليه غيرُهُنَّ.

قال ابن يونس: قال أَصْبَغُ[1]: الحلالُ عليَّ حرامٌ، أو حرامٌ عليَّ ما أَحلَّـه الله؛ أو كُـلُّ ما أنْقَلِـبُ إليهِ حرامٌ، كُلُّـه تحريم، وقـال ابن عبد الحَكَم[2] في «يا حرامُ»/ : لا شيءَ عليه، إذا كان في بلدٍ لا يريدونَ به الطلاقَ، وقال ابنُ القاسم: إن أراد بقوله: أنتِ حرامٌ الكذبَ بالإخبارِ عن كونِها حَراماً وهي حلالٌ حَرُمَتْ، ولا ينوي.

١٨/أ

قال صاحبُ «الاستذكار»[3]: في الحرامِ أحَدَ عَشَرَ قولاً[4]:

قال مالكٌ: يلزَمُه الثلاثُ في المدخولِ بها، وينوي في غير المدخولِ بها.

---

(١) هو أصبَغُ بن الفَرَج بن سعيد، من أعيانِ المالكيين في مصر، فاته التفقه بمالكٍ، فتفقه بابن وهبٍ وابن القاسم وأشهب، مات سنة (٢٢٥هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ١٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٦٥٦.

(٢) هو عبد الله بن عبد الحكم، صاحبُ الإمام مالك، ومُفْتي الديار المصرية في زمانـه، وكان ثقـةً متحقّقاً بعلم مَذْهبه، مات سنـة (٢١٤هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ٣٦٣، و«وفيات الأعيان» ٣/ ٣٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٠/ ٢٢٠.

(٣) يعني الإمام الحافظ أبا عُمر يوسف بن عبد البَرِّ النَّمَريَّ القرطبيَّ، حاملَ لواءِ السنَّة في بلاد المغرب، ومَنْ بلغ رتبةَ الاجتهاد وسارت بتصانيفه الركبان، وكتاباه العظيمان «التمهيد» و«الاستذكار» في شرح «الموطأ» من أدلِّ شيء على غزارة علومه، وكمالِ اضطلاعه بالفقه والحديث، مات سنة (٤٦٣هـ) له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٨/ ١٢٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ١٥٣.

(٤) الذي في «الاستذكار» ١٧/ ٣٦: أنَّها ثمانيةُ أقوالٍ، وأشدُّها قولُ مالك.

وقال الشافعيُّ: لا يلزَمُه شيءٌ حتى ينويَ واحدةً فتكونَ رَجْعِيَّةً، وإن نوى تحريمَها بغيرِ طلاقٍ لزِمَتْهُ كفارةُ يمينٍ، ولا يكونُ مُؤْلِياً[1].

وقال أبو حنيفةَ: إن نوى الطلاقَ فواحدةٌ، وإن نوى اثنتين أو الثلاث فواحدةٌ بائنةٌ، وإن لم يَنْوِ فكفارةُ يمينٍ وهو مُؤلٍ، وإنْ نوى الكَذِبَ فليس بشيء.

وقال سفيانُ[2]: إن نوى واحدةً بائنةً، أو الثلاثَ فالثلاثُ، أو يميناً فيمينٌ، ولا فُرْقَةَ ولا يمينَ بكَذِبةٍ لا شيءَ فيها.

وقال الأوزاعيُّ[3]: له ما نوى، وإلا فيمينٌ تُكَفِّر.

وقال إسحاق[4]: كفارةُ[5] الظِّهارِ ولا يطؤها حتى يُكَفِّر.

وقيل[6]: يمينٌ يُكَفِّرها ما يُكَفِّرُ اليمينَ لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ

---

(١) من الإيلاء، وهو الحَلِفُ على تَرْكِ الجماع، وانظر تفسيره في «تفسير ابن كثير» ١/ ٦٠٤ في الكلام على قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٦].

(٢) يعني الثوريَّ: فقيه الكوفة في زمانه، المتوفى عام (١٦١هـ) له ترجمة في «تاريخ بغداد» ٩/ ١٥١، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٧/ ٢٢٩.

(٣) هو أبو عمرو عبد الرحمٰن بن عمرو بن يُحْمَد، عالم الشام في زمانه، والمرابطُ في بيروت إلى وفاته، كان فقيهاً كبيراً وعالماً مأموناً، مات سنة (١٥٧هـ)، له ترجمة في «سِير أعلام النبلاء» ٧/ ١٠٧.

(٤) يعني ابن راهَوَيْه، وهو أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مَخْلَد الحَنْظَلي المروزيُّ، أحدُ جبالِ الحديث والفقه، ومَنْ كان في مِسْلاخِ الإمام أحمد عِلماً وفِقْهاً، مات سنة (٢٣٨هـ)، له ترجمة في «سِير أعلام النبلاء» ١١/ ٣٥٨.

(٥) أي: لزِمَه كفَّارةُ الظِّهار كما في «الاستذكار» ١٧/ ٤٠.

(٦) وعزاه ابن عبد البَرِّ إلى طائفةٍ من التابعين. «الاستذكار» ١٧/ ٤١.

﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١] إلى قوله: ﴿قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ﴾، وكان عليه السلام قد حَرَّم سُرِّيَّتَه مارية[١].

وقال الشَّعبيُّ: تحريمُ المرأةِ كتحريمِ المالِ لا شيءَ فيه لقولهِ تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧].

وقيل: واحدةٌ بائنةٌ، وقال سعيد بن جبير: عِتْقُ رقبةٍ، وقال ابن عباس: يمينٌ مُغلَّظَةٌ، وفي [«الجواهر»: المشهورُ لزومُ الثلاثِ، ويَنْوي في غيرِ المدخول بها.

وقال عبدُ الملك: لا يَنْوي][٢] وقال ابنُ عبدِ الحكم: [ينوي] واحدةً في غيرِ المدخول بها. وعن مالكٍ: واحدةٌ بائنةٌ، وإن كانت مَدْخولاً بها، قال الإمام أبو عبد الله المازَريُّ[٣]: وأصلُ اختلافِ الأصحابِ في الألفاظِ: أنَّ اللفظَ إن تضمَّنَ البينونةَ والعددَ نَحْوُ: أنت طالقٌ ثلاثاً لزِم الثلاثُ، ولا ينوي اتفاقاً في المدخولِ بها وغيرِ المدخول بها، أو يدلُّ على البينونةِ فقط، فيُنْظَرُ: هل تُمكنُ البينونةُ بالواحدةِ، أو تتوقَّفُ على

---

(١) حديثُ تحريم مارية أخرجه النسائي في «الكبرى» (١١٦٠٧)، والطبراني في «المعجم الكبير» ١١/٨٦، وصحَّحه الضياء المقدسي في «المختارة» (١٨٩) وابن كثير في «التفسير» ٨/١٥٩، لكن الصحيح في معنى الآية ما أخرجه البخاري (٤٩١٢) ومسلم (١٤٧٤) ـ واللفظُ له ـ من حديث عائشة: أنَّ النبيَّ ﷺ كان يمكثُ عند زينب بنت جحشٍ فيشربُ عندها عَسَلاً، قالت: فتواطيْتُ أنا وحفصةُ؛ أنَّ أيَّتَنا ما دخل عليها النبيُّ ﷺ فَلْتَقُلْ: إني أجِدُ منك ريحَ مغافير. أكَلْتَ مغافير؟ فدخل على إحداهما فقالت ذلك له، فقال: «بل شربْتُ عسلاً عند زينب بنت جحشٍ، ولن أعودَ له» فنزل: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾.

قولها: مغافير: جَمْعُ مُغْفورٍ، وهو صِمْغٌ حلوٌ له رائحةٌ كريهة.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأَصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٣) سقط لفظ «المازريّ» من الأَصل.

الثلاثِ إذا لم تكن معارضة؟ فيه خلافٌ، أو يدلُّ على عددٍ غالباً ويُسْتَعْمَلُ في غيرِه نادراً، فيُحْمَلُ على الغالبِ عند عدمِ النية، وعلى النادر مع وجودِها في الفُتْيا، وإن تساوى الاستعمالُ أو تقاربَ، قُبِلَت نِيَّتُه في الفُتْيا والقضاءِ، فإنْ عُدِمَت النيةُ، فقيل: يُحْمَلُ على الأقلِّ استصحاباً للبراءة الأصلية، وقيل: على الأكثرِ احتياطاً، والمشهور في الحرامِ[1]: أنها تدلُّ على البينونة، وأنَّها لا تحصلُ في المدخولِ بها إلَّا بالثلاثِ، وفي غيرِها بالواحدة، ولكونِها غالبةً في الثلاثِ حُملت قبل الدخولِ على الثلاث، وينوي في الأقلِّ. والقولُ بعدم البينونةِ بناءٌ على عَدَمِ ثُبوتِها[2] ووَضْعِها للثلاث في العُرْفِ كقوله: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، والقولُ بالواحدةِ البائنةِ مُطلقاً/ بناءٌ على حصولِ البينونة قبل الدخول وبعد الدخول، وأنها لا تُفيدُ عدداً، ونُقِلَ عن ابن مَسْلَمة[3]: واحدةٌ رجعيةٌ بناءً على أنها كالطلاق قال: وعلى هذه القاعدة تتخرَّجُ الفتاوى في الألفاظ.

١٨/ب

قلت: معنى التحريم في اللغة: المنعُ، فقوله: أنت عليَّ حرامٌ، معناه الإخبارُ عن كونِها ممنوعةً، فهو كَذِبٌ لا يلزَمُ فيه إلَّا التوبةُ في الباطنِ، والتعزيرُ في الظاهر كسائرِ أنواعِ الكذِبِ، ليس في مُقتضاها لغةً إلَّا ذلك، وكذلك «خَلِيَّةٌ» معناه في اللغةِ: الإخبارُ عن الخلاءِ، وأنها فارغةٌ، وأمَّا مِمَّ هيَ فارغةٌ؟ فلم يتعرَّض اللفظُ له، وكذلك «بائنٌ» معناه لغةً: المفارقةُ في الزمانِ أو المكان، وليس فيه تعرُّضٌ لزوالِ العِصْمةِ، فهي إخباراتٌ صِرْفَةٌ ليس فيها تعرُّضٌ للطلاق البتَّةَ من جهةِ اللغة، فهي

(١) أي في صيغة: أنت عليَّ حرامٌ.

(٢) سقط «عدم ثبوتها» من الأصل.

(٣) هو محمد بن مَسْلَمة بن هشام، تفقَّه بالإمام مالك، وكان ثقةً مأموناً حُجَّةً، مات سنة (٢١٦هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٣/ ١٣١.

إمَّا كاذبةٌ وهو الغالب، وأما صادقةٌ إن كانَتْ مفارقةً له في المكان، ولا يلزَمُ بذلك طلاقٌ كما لو صرَّح وقال لها: أنت في مكان غير مكاني. و«حَبْلُك على غارِبك» معناه: الإخبارُ عن كونِ حَبْلِها على كَتِفِها، وأصلُه: أن الأنسانَ إذا كان يرعى بَقَرة، وقصد التَّوْسعةَ عليها في المرعى، ترك حَبْلها من يده ووضعَه على غاربها وهو كَتِفُها، فتنتقلُ في المرعى كيف شاءت، فإذا لم تكن هناك نيّةٌ كان إخبارُه عن كونِ المرأة كذلك كَذِباً[١].

وإن قصدَ الاستعارةَ والمجازَ والتشبيهَ بينها وبين البقرةِ فـي أنها تصيرُ مُطْلقةَ التصرُّفِ، لا حَجْرَ عليها من قِبَلِ الأزواج بسببِ زوالِ العِصْمةِ كما تبقـى البقرةُ في مرعاهـا كذلك، فهـذا لا يتحقَّـقُ إلَّا مع النيـةِ كسائر المَجازات إذا فُقِـدَت فيها النيَّـةُ كان اللفـظ مُنْصَرِفـاً بالوضع للحقيقة، فيصيرُ كذِباً، وكذلك جميع ما ذُكِرَ من ألفاظِ

(١) قولُ القرافي: «معنى التحريم في اللغة. . . إلى قوله: كونِ المرأةِ كذلك كذباً» نقله ابن الشاط وقال: الأصلُ والقاعدةُ المُعْتَمدةُ في العُقودِ كُلِّها إنما هو النيةُ والقَصْدُ مع اللفظِ المُشْعِر بذلك، أو ما يقومُ مَقامَ اللفظِ من إشارةٍ وشَبَهِها، ثم اللفظُ إمَّا أن يُشْعِرَ بالقصدِ لُغةً أو عُرْفاً، وعلى كلا الوجهين هو محمولٌ على ما يُشْعِرُ به في القضاء دون تَنْوِيَةٍ وفي الفتوى هما. وأمَّا ما لا يُشْعِرُ بالمقصودِ لغةً ولا عُرْفاً فلا بُدَّ من التنويةِ في الفتوى والقضاءِ معاً، وبعد تقريرِ ذلك لا تخلو الألفاظُ المذكورةُ بأنَّ المرادَ بها مُطْلقُ الطلاقِ، أو مُقَيَّدُه من أن تكون إرادةُ ذلك بها باللغةِ، أو بعُرْفِ اللغة، أو بعُرْفِ الشرع، أو بعُرْفِ حادثٍ بَعْدُ. فأما إن كانت لُغويةً وضعاً أو عُرْفاً، أو شَرْعِيّةً فالذي يقتضيه النظرُ: أنها محمولةٌ على مقتضاها في كُلِّ زمانٍ، وبكلِّ مكان، ومُسْتَنَدُ ذلك: أنَّ كلَّ لفظٍ وردَ علينا من جهةِ الشارع فإنَّا نحملُه على عُرْفهِ، أو على اللغة، أو عُرْفِها، وأمَّا إنْ كانت عُرْفيةً بعُرْفِ حادثٍ فهذه هي التي ينتقلُ الحكمُ بها بانتقال العُرْفِ، والله أعلم.

الطلاق[1]، فحينئذٍ إنما تصيرُ هذه الألفاظُ مُوجبةً لما ذكره مالكٌ رحمه الله بنَقْلِ العُرْفِ لها في رُتَبٍ:

إحداها: أن يَنْقُلَها العُرْفُ عن الإِ خبار إلى الإنشاءِ.

ثانيتُها: أن يَنْقُلَها لرتبةٍ أخرى، وهي إنشاءُ زوالِ العصمةِ الذي هو إنشاءٌ خاصٌّ أخصُّ من مُطْلقِ الإنشاءِ، لأنه لا يلزَمُ من نقلِها للإنشاءِ أن تُفيدَ زوالَ العصمةِ، لأنَّ أصْلَ الإنشاءِ أعمُّ من زوالِ العِصْمةِ، فقد يصدُقُ بإنشاءِ البيع، أو العِتْقِ، أو غير ذلك، والقاعدةُ: أنَّ الدالَّ على الأعمِّ غيرُ دالٍّ على الأخصِّ، فلا تدلُّ بنَقْلِها إلى أصْلِ الإنشاءِ على زوالِ العِصْمة، بل لا بُدَّ مِن نَقْلِها إلى خُصوصِه، فتُفيدُ زَوالَ العِصْمةِ حينئذ[2].

ثالثتُها: أن ينقلَها العُرْفُ إلى الرُّتْبةِ الخاصة من العَدَدِ، وهي الثلاثُ، فإنَّ زَوالَ/ العِصْمَةِ أعمُّ من زوالها بالعَدَدِ الثلاثِ، فهذه رُتَبٌ ثلاثٌ لا بُدَّ من نَقْلِ العُرْفِ اللفظَ إليها حتى يُفيدَ الطلاقَ الثلاثَ. فهذه الرتبُ التي أشار إليها الإمام أبو عبد الله [المازِريُّ] رحمه الله بقوله: إما أن يكون اللفظُ يُفيدُ البَيْنونةَ، أو البينونةَ مع العددِ، أو أصْلَ الطلاق[3]، غَيْرَ أنه قد بَقِيَتْ في القاعدةِ التي أشار إليها أغوارٌ لم يُفْصِح بها، وهو يُريدها، وهي أُمور:

١٩/أ

---

(١) قولُ القرافي: «وإنْ قَصَد... إلى ألفاظ الطلاق» نقله ابن الشاط وقال: قولُه هذا صحيح مستقيم على تقدير أنَّ تلك الألفاظ لم تَصِرْ عُرْفاً.

(٢) قول القرافي: «فحيئنذ إنما تصير.. إلى قوله: فتفيد زوال العصمةِ حينئذٍ» نقله ابن الشاط وقال: كلامُه هذا يُوهمُ أنَّ هذه الألفاظ يتأتّى أن تدُلَّ على مُطْلق الإنشاءِ دون خصوصه، وذلك غير مُتَّجِهٍ، بل لا بُدَّ أن تدلَّ على إنشاءٍ خاصٍّ، فالنَّقْلُ إذن ليس له رُتَبٌ، غايتُه أن يكون نَقْلُه لغيرِ زوالِ العصمةِ، أو لزوالِها.

(٣) قولُه: «وثالثتُها... إلى قوله: أصل الطلاق» عقَّب عليه ابن الشاط بقَوْله: وهذا كما تقدَّم في الرتبة الثانية.

أحدُها: أنَّ هذه الإفادةَ عُرْفيةٌ لا لُغوية، وإِنَّها تُنقلُه بالنقلِ العُرْفيِّ لا بالوَضْعِ اللُّغويِّ.

ثانيها: أنَّ مُجَرَّدَ الاستعمالِ - وإن تكرَّر - لا يكفي في النقلِ، بل لا بُدَّ مِن تكرُّرِ الاستعمالِ إلى غايةٍ يَصيرُ المنقولُ إليه يُفْهَمُ بغيرِ قرينةٍ، ويكون هو السابقَ إلى الفَهْمِ دونَ غيرِه، وهذا هو المجازُ الراجحُ، فقد يتكرَّرُ اللفظُ في مجازِه، ولا يكون مَنْقولاً ولا مَجازاً راجحاً البتَّةَ كاستعمالِ لفظ الأسد في الرجل الشجاعِ، والبحرِ في العالِمِ أو السخيِّ، والقمر والغزالِ في جميل الوجه، وذلك متكرِّرٌ على ألسنةِ الناس تكراراً كثيراً، ومع ذلك التكرُّرِ الذي لا يُحْصى عددُه لم يقُلْ أحدٌ: إنَّ هذه الألفاظَ صارت منقولةً، بل لا تُحْمَلُ عند الإطلاقِ إلّا على الحقائقِ اللغويةِ حتى يدلَّ دليلٌ على أنها أُريد بها هذه المجازاتُ، ولا بُدَّ في كلِّ مَجازٍ منها من النيةِ والقَصْدِ إلى استعمالِ اللفظ فيه، فعَلِمْنا حينئذ: أنَّ النَّقْلَ لا بد أن يكون بتكرُّرِ الاستعمالِ فيه إلى حَدٍّ يصيرُ المتبادَرُ منه للذهنِ والفَهْمِ هو المَجازَ الراجحَ المنقولَ إليه دون الحقيقةِ اللغوية، فهذا ضابطٌ في النقلِ لا بد منه[1]. فإذا أحَطْتَ به عِلْماً، ظهر لك الحقُّ في هذه الألفاظ، وهو أنَّا لا نجدُ أحداً في زمانِنا يقولُ لامرأته عند إرادةِ تطليقِها: حبلُك على غارِبك، ولا أنت بَرِيَّةٌ، ولا وَهبْتُكِ لأهلك، هذا لم نسمَعْه قطُّ من المُطَلِّقين، ولو سَمِعْناه وتكرَّر ذلك على سَمْعِنا، لا يكفي ذلك في اعتقادِنا أنَّ هذه الألفاظَ منقولةٌ كما تقدَّم تقريرُه.

وأما لفظُ الحرامِ، فقد اشتُهِرَ في زمانِنا في أصْلِ إزالةِ العِصْمة، فيُفْهَمُ من قولِ القائلِ: أنتِ عليَّ حرامٌ، أو الحرامُ يلزمني، أنَّه طَلَّقَ

---

(١) قولُه: «غير أنه قد بقيت في القاعدة... إلى قوله: فهذا ضابطٌ في النقلِ لا بُدَّ منه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قال في ذلك صحيح ظاهر.

امرأتَه، أمَّا أنه طلَّقَها ثلاثاً، فإنَّا لا نجدُ في أنفسِنا أنهم يُريدون ذلك في الاستعمال، هذا قولُه فيما يتعلَّقُ بمصر والقاهرة. فإنْ كان هناك بلدٌ آخَرُ تكرَّر الاستعمالُ عندَهم في الحرامِ أو غيرِه من الألفاظِ الثلاثِ حتى صار هذا العددُ هو المتبادَرَ من اللفظِ، فحينئذٍ يحسُنُ إلزامُ الطلاق الثلاثِ بذلك اللفظ[1]، وإياكَ أن تقولَ: أنا لا أفْهَمُ منه إلَّا الطلاقَ الثلاثَ، لأنَّ مالكاً رحمه الله قاله، أو لأنه مَسْطورٌ في كُتبِ الفقه، لأن ذلك غَلَطٌ، بل لا بدَّ أن يكونَ ذلك الفهمُ حاصلاً لك من جهةِ الاستعمال/ والعادة كما ١٩/ب يحصُلُ لسائرِ العوامِّ كما في لفظ الدابةِ والبحر والراوية، فالفقيهُ والعاميُّ في هذهِ الألفاظ سواءٌ في الفَهْمِ لا يسبق إلى أفْهامِهم إلَّا المعاني المنقولُ إليها، فهذا هو الضابطُ، لا فَهْمُ ذلك من كُتبِ الفقه، فإنَّ النقلَ إنما يحصلُ باستعمالِ الناس لا بتسطيرِ ذلك في الكتب، بل المُسَطَّرُ في الكتبِ تابعٌ لاستعمالِ الناس فافهَمْ ذلك[2].

إذا تقرَّر ذلك، فيجبُ علينا أمورٌ:

أحدُها: أنْ نعتقدَ أنَّ مالكاً أو غيرَه من العلماءِ إنما أفتى في هذه الألفاظِ بهذه الأحكامِ، لأنَّ زمانَهم كانت فيه عوائدُ اقتضت نَقْلَ هذه الألفاظِ للمعاني التي أفتَوْا بها فيها صَوْناً لهم عن الزلل.

---

(١) قوله: «فإذا أَحَطْتَ به علماً... إلى قوله: بذلك اللفظ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وما قاله في هذا الفصلِ أيضاً صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ المُعْتَمَدَ في قاعدةِ العُقود كلِّها القَصْدُ إليها مع اللفظِ المُشْعِرِ بها، وإشعارُ اللفظِ لغويٌّ أصليٌّ، أو لُغويٌّ عُرْفيٌّ، أو شَرْعيٌّ، أو عُرْفيٌّ حادثٌ وَقْتيٌّ. ففي الفتوى المعتبرُ النيةُ، فإن لم تكُنْ فالوقتيُّ، فإن لم يكن فالشرعيُّ، فإن لم يكن فاللغويُّ العرفيُّ، فإن لم يكن فاللغويُّ الأصليُّ، فإن اجتمع في اللفظِ: الأصليُّ، والعُرْفيُّ، والشرعيُّ، والوَقْتيُّ، فالمُعْتَبَرُ الوقتيُّ، وفي الحُكْمِ لا تُعتَبرُ النيةُ، ويُعْتَبَرُ ما عداها على ذلك الترتيبِ والله أعلم.

وثانيها: أنَّا إذا وجَدْنا زماننا عَرِيّاً عن ذلك، وجب علينا أن لا نُفْتِيَ بتلك الأحكامِ في هذه الألفاظ، لأن انتقالَ العوائدِ يُوجِبُ انتقالَ الأحكامِ كما نقول في النقودِ وفي غيرها، فإنَّا نُفْتي في زمانٍ مُعَيَّنٍ بأن المُشْتري تلزَمُه سِكَّةٌ مُعَيَّنةٌ من النقودِ عند الإطلاق، لأنَّ تلك السِّكَّةَ هي التي جَرَت العادةُ بالمعاملةِ بها في ذلك الزمان، فإذا وجَدْنا بلداً آخر وزماناً آخَرَ يقع التعاملُ فيه بغيرِ تلك السِّكَّة تغيَّرت الفُتْيا إلى السكَّة الثانية، وحَرُمَت الفُتْيا بالأُولى، لأجْلِ تغيُّرِ العادةِ[1]، وكذلك القولُ في نفقاتِ الزوجات والأقارب وكِسْوَتِهم تختلفُ بحَسْبِ العوائد، وتنتقلُ الفتاوى فيها، وتحرُمُ الفُتْيا بغيرِ العادةِ الحاضرة، وكذلك تقديرُ العواري بالعوائدِ، وقَبْضُ الصدقاتِ عند الدخولِ أو قبله أو بعده في عادةٍ تُفْتي أنَّ القولَ

---

(١) هذا هو مقتضى النظر الصائب في الفقه، وما زال فقهاءُ النَّفْسِ والبَدَنِ شديدي العناية بمَلْحظِ تغيُّرِ الأحكامِ لتغيُّرِ الأزمانِ، وما يطرأُ على أحوالِ البنية الاجتماعية من الأعراف والعوائد المعتبرة التي إذا أغفلها الفقيه وقع في الجمود لا محالةَ، وآفةُ غير قليلٍ من المتفقِّهةِ هي قلَّةُ الخبرة بالعصرِ، والغَفْلةُ عن مقاصدِ التشريع، وإدارةُ الظَّهْرِ للأَحوالِ المتغيّرة، ممَّا يمهِّدُ لنشوءِ قطيعةٍ بين الفقه والحياة، وتصبح حياتُنا المعاصرة حاشيةً على حياة السابقين ممَّن لم يخضعوا لظروفِنا، ولعلَّ في الانعطافِ إلى فقه المقاصدِ واعتبار الأعرافِ والعوائد استنقاذاً لغير قليلٍ من مظاهرِ الجُمودِ التي ينشأ عنها غيرُ قليلٍ من الحرجِ الشرعيِّ الذي يتنافى مع السماتِ الجوهرية للشريعة كالسماحةِ واليُسْرِ والصلاحية والدوام. ولخاتمة مُحقّقي الحنفية ابن عابدين رسالة نافعةٌ في ضوابط العرف الشرعي هي «نَشْرُ العَرْفِ في بناءِ بعضِ الأحكامِ على العُرْف» وهي في «مجموع رسائله» ٢/ ١١٢، وللعلاّمة محمد الطاهر بن عاشور كلامٌ نفيسٌ جدّاً في «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ٣٢٦ حول هذه الأسرار الشرعية، وكذا القول في الباب الكبير الذي عقده الفقيه الشيخ مصطفى الزرقا لنظرية العرف في كتابه «المدخل الفقهيّ العام» ٢/ ٨٦٥-٩٥٩ حيث حرَّر مسألة العرف تحريراً نافعاً جدّاً، وسيأتي مزيدُ بسطٍ في كلام القرافي لاعتبار الأعراف والعوائد في الفرق الثامن والعشرين من هذا الكتاب.

قولُ الزوج في الإقباض، لأنه العادة، وتارةً بأنَّ القولَ قولُ المرأةِ في عدم القبض إذا تغيَّرت العادة، أو كانوا من أهل بلدٍ ذلك عادتُهم، وتحرُمُ الفتيا لهم بغيرِ عادتهم، ومَنْ أَفتى بذلك كان خارِقاً للإجماع، فإنَّ الفُتْيا بغيرِ مُسْتَنَدٍ مُجْمَعٌ على تحريمِها، وكذلك التلوُّمُ للخصومِ في تحصلِ الديونِ للغُرَماء، وغيرُ ذلك مما هو مبنيٌّ على العوائدِ مما لا يُحصى عددُه متى تغيَّرت فيه العادةُ تغيَّرَ الحكمُ بإجماع المسلمين وحَرُمَت الفتيا بالأول[1]، وإذا وضَحَ لك ذلك، اتَّضح لك أنَّ ما عليه المالكيةُ وغيرُهم من الفقهاءِ من الفُتْيا في هذه الألفاظ بالطلاقِ الثلاثِ هو خلافُ الإجماع، وأنَّ مَنْ توقَّفَ منهم عن ذلك/ ، ولم يُجْرِ المسطوراتِ في الكُتُب على ما هي عليه، بل لاحظ تنقُّلَ العوائدِ في ذلك أنَّه على الصواب سالمٌ من هذه الورطة العظيمة، فتأمَّل ذلك[2].

٢٠/أ

ومن الأغوارِ التي لم يُنَبِّه عليها الإمام أبو عبد الله [المازِريُّ]: أنَّ المُفْتي إذا جاءه رجلٌ يستفتيه عن لفظةٍ من هذه الألفاظ، وعَرَفَ بلدُ المفتي في هذه الألفاظِ الطلاقَ الثلاث، أو غيرَه من الأحكام لا يُفتيه بحُكْمِ بلده، بل يسألُه: هل هو من أهل بلد المفتي، فيُفْتيه حينئذ بحكم ذلك البلد، أو هُو من بلدٍ آخرَ، فيسألُه حينئذ عن المُشْتَهَرِ في ذلك البلد فيُفْتيه به؟ ويَحْرُم عليه أن يُفْتِيَه بحُكْمِ بلدِه كما لو وقع التعاملُ ببلدٍ غيرِ

---

(١) قولُ القرافي: «إن تقرَّر ذلك... إلى قوله: وحرُمَت الفُتْيا بالأوَّل» علَّق ابنُ الشاط بقوله: ما قاله ظاهرٌ صحيحٌ والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: المُسْتَعْمِلُ لهذه الألفاظِ إن كان استعمالُه إيَّاها وفيها عُرْفٌ وَقْتيٌّ لزِمَ حَمْلُها عليه، وإلا فعلى الشرعيِّ، وإلا فعلى العُرْفيِّ، وإلا فعلى اللغويِّ، فإن أفتى الفقيه الوقتيُّ بهذا الترتيبِ عند وجود العرفيِّ الوقتيِّ فهو مصيبٌ، وإن أفتى عند وجود العرفيِّ الوقتيِّ باعتبارِ العرف الشرعيِّ أو اللغويِّ العُرفيِّ أو اللغويِّ الأصلي، وألغى العُرْفَ الوقتيَّ فهو مُخْطىء.

بلدِ الحاكم، حَرُمَ على الحاكمِ أن يُلْزِمَ المشتري بسِكَّةِ بلدِه، بل بسِكَّةِ بلدِ المُشْتري إن اختلفت السِّكَّتان[١]، فهذه قاعدةٌ لا بدَّ من ملاحظتِها، وبالإحاطةِ بها يظهَرُ لك غلطُ كثيرٍ من الفقهاء المُفْتين، فإنَّهم يُجْرون المَسطورات في كُتب أئمَّتِهم على أهلِ الأمصارِ في سائرِ الأعصار، وذلك خلافُ الإجماع، وهم عُصاةٌ آثِمون عند الله تعالى غيرُ معذورين بالجَهْل لدُخولهم في الفُتْيا، وليسوا أهلاً لها، ولا عالمين بمَدارك الفتاوى، وشروطِها، واختلاف أحوالها[٢]، فالحقُّ حينئذٍ: أنَّ أكثرَ هذه الألفاظِ التي تقدَّم ذِكْرُها ليس فيها إلَّا الوضعُ اللغويُّ، وأنَّها كِناياتٌ خَفِيَّةٌ لا يلزَمُ بها طلاقٌ ولا غيرُه إلَّا بالنيةِ، فإنْ لم تكن له نيَّةٌ لم يلزَمْه شيءٌ حتى يحصُلَ فيها نَقْلٌ عُرْفيٌّ كما تقدَّم بيانُه، فيجبُ اتباعُ ذلك النقلِ على حَسْبِ ما نُقِلَ اللفظُ إليه من بَيْنونةٍ، أو عَدَدٍ، أو غيرِ ذلك، فهذا هو دينُ الله تعالى الحقُّ الصريحُ والفِقهُ الصحيح[٣].

قاعدة: المجازُ لا يدخلُ في النصوصِ، بل في الظواهرِ فقط، فمن أطلَقَ العَشرةَ، وأراد السبعةَ، فهو مُخْطِئٌ لغةً، ومَنْ أطلقَ صيَغَ العُمومِ، وأرادَ الخُصوصَ، فهو مصيبٌ لغةً، لأنها ظواهرُ، وأسماءُ الأعدادِ عندهم نصوصٌ لا يجوزُ دخولُ المجازِ فيها البتَّة[٤].

---

(١) قولُه: «ومن الأغوارِ. . . إلى اختلفت السكَّتان» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(٢) قولُه: «فهذه قاعدةٌ. . . إلى قوله: واختلاف أحوالها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ كانوا فعلوا ذلك مع وجودِ عُرْف وَقْتيٍّ ففِعْلُهم خطأٌ كما قال، وإنْ كانوا فعلوه مع عَدَمِ العُرْفِ الوَقْتيِّ فليس بخطأ، والله أعلم.

(٣) قوله: «فالحقُّ حينئذٍ. . . إلى قوله: والفقه الصحيح» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الأمرُ في تلك الألفاظِ كما قاله، بل فيها عُرْفٌ شَرْعيٌّ، أو لغويٌّ، فيلزم بها الطلاقُ من غير تَنْوِيَةٍ، والله أعلم.

(٤) علَّق ابن الشاط على هذه القاعدة بقوله: ما قاله صحيحٌ ظاهر.

قاعدة: كُلُّ لفظٍ لا يجوز دخولُ المَجازِ فيه، لا تُؤثِّرُ النيةُ في صَرْفهِ عن موضوعهِ، لأنَّ النيةَ لا تصرِفُ اللفظَ إلى معنى إلَّا إذا كان يجوزُ الصرفُ إليه لغةً، هذه قاعدةٌ شرعية، والأُولى قاعدةٌ لغويةٌ، فبُنِيَت الشرعيةُ على اللغويةِ، وهي القاعدةُ الشرعيةُ المُحَمَّدية[1]، وعلى هاتَيْن القاعدتين ترتَّبَ قولُ مالكٍ، ومَنْ وافقه من العلماء بأنَّ القائلَ: أنتِ حرامٌ، أو البتَّةَ أو غَيْرَ ذلك من الألفاظ لا يَنْوي في أقلَّ من الثلاث بناءً على أنَّ اللفظَ نُقِلَ للعددِ/ المُعَيَّن، وهو الثلاثُ، فصار من جُملةِ أسماءِ الأعداد. وأسماءُ الأعدادِ لا يدخُلها المجازُ، فلا تُسْمَعُ فيها النيةُ للقاعدتين المتقدمتين[2]، وبهذا يظهَرُ لك الفَرْقُ بين قول القائل: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، ويريدُ اثنتَيْن، لا تُسْمَعُ نِيَّتُه في القَضاء، ولا في الفُتْيا، أو يريد أنَّها طَلَقَتْ ثلاثَ مراتٍ من الولد، فتُسْمَعُ نيَّتُه في الفُتْيا دون القضاء، لأن الأوَّلَ أدخل النيةَ في لفظِ العدد، فامتنع، والثاني أدخل النيةَ في اسم جنسِ الطلاقِ فحَوَّله لطَلْقِ[3] الولدِ، وبقي العددُ في ذلك الجنسِ الذي تحوَّلَ إليه اللفظُ لم يُتَعَرَّضْ له بالنيةِ، فدخل المجازُ في اسم الجنسِ لا في العدد، والمجازُ في أسماءِ الاجناسِ جائزٌ بخلافِ أسماء العدد، فقُبِلَت النيةُ في رَفْعِ الطلاقِ بجُمْلتهِ لتحويلهِ لجنسٍ آخر، ولم تُقْبَلْ في رَفْعِ بعضِه، وهذا يظهَرُ في بادي الرأي بطلانُه، وأَنَّ النية إذا

٢٠/ب

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله أيضاً صحيحٌ، والله أعلم.

(٢) قوله: «وعلى هاتين القاعدتين... إلى قوله: المتقدّمتين» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ، ويلزَمُ عن ذلك أنَّ لفظ: أنتِ حرامٌ، وطالقٌ البتَّةَ ثبت فيه عُرْفٌ؛ إما شرعيٌّ أو لغويٌّ بخلافِ ما قاله قَبْلُ.

(٣) في الأصل: لطلاق، وصوابُه ما هو مثبت.

قُبِلَتْ في رَفْع الكُلِّ أَوْلى أن تُقْبَلَ في رَفْعِ البعضِ، والسرُّ ما تقدَّم تقريرُه[1].

فإن قُلْتَ: ما ذكرْتَه من الحقِّ مُتَعيِّنٌ اتِّباعُه، فما سبَبُ اختلافِ الصحابةِ رضي الله عنهم في هذه الألفاظِ، ومَنْ بَعْدَهم من العلماء؟ وكيف ساغ الخِلافُ مع وُضوحِ هذا المُدْرَكِ؟.

قلتُ: سبَبُ اختلافِهم رضي الله عنهم اختلافُهم في تحقيقِ وقوعِ النقلِ العُرْفيِّ، هل وُجِدَ فيُتَّبَعُ، أو لم يُوْجَدْ فيُتَّبَعُ مُوْجَبُ اللغة؟ وإذا وُجِدَ النقلُ، فهل وُجِدَ في أصلِ الطلاقِ فقط، أو فيه مع البَيْنونةِ، أو مع العَددِ كما تقدَّم تقريره؟ وإذا لم يُوْجَدْ نَقْلٌ عُرْفيٌّ وبقي مُوْجَبُ اللغةِ، فهل يُلاحظُ نصوصٌ اقتضتِ الكفَّارةَ في مِثْلِ هذا أم لا؟ أو القياسُ على بعضِ الأحكامِ فيكون المُدْرَكُ هو القياسَ لا النص؟ فهذا هو سببُ اختلافِهم رضي الله عنهم مع اتِّفاقهم على هذه المداركِ المذكورةِ، غَيْرَ أنه لم يتَّضِحْ وجودُها عند بعضِهم، واتَّضَحَ عند البعضِ الآخر، أما لو وقع الاتفاقُ على وجودِها، وقع الاتفاقُ على الحُكْمِ وارتفع الخلافُ، فلا تنافيَ بين صحَّةِ هٰذه المداركِ، وبين اختلافِهم في وجودها، وترتُّبِ الأحكامِ عليها[2].

فإن قُلتَ: فلعلَّ مُدْرَكَ مالكٍ ـ رحمه الله ـ نصٌّ، أو قياسٌ، فتستَمِرُّ فتاويه في جميعِ الأعصارِ والأمصارِ، ولا يلزَمُ تغييرُها بتغَيُّرِ العوائد، فإن

---

(١) قولُه: «وبهذا يظهَرُ لك الفرقُ... إلى قوله: تقدَّم تقريره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ أيضاً، والله أعلم.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ: ما ذكرته من الحق... إلى قوله: وترتُّبِ الأحكامِ عليها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا متَّجهٌ، وممكنٌ أن يكون ما ذكره سبب اختلافهم، والله أعلم.

ذلك إنما يلزمُ فيما مُدْرَكُه العوائدُ، أما ما هو بالنصوصِ، أو الأقيسةِ فيتأبَّدُ، فيكونُ المُفْتي بموجباتِ المنقولاتِ في الكتبِ مُصيباً لا مُخْطئاً، ولم يجتمعْ بمالكٍ حتى يسأله عمَّا في نفسه[1]، ومع الاحتمالِ لا تتعيَّنُ التخطئةُ، ويجبُ اتِّباعُ مُوْجَبِ المنقولاتِ عن الأئمةِ من غير اعتراضٍ،/ ٢١/أ لأنَّا مُقَلِّدون لهم رضي الله عنهم لا مُعْتَرِضون عليهم، ومتى وجدنا فتاويهم وجَهِلْنا مُدْرَكها، نَقَلْناها كما وجدناها لمن يسألُنا [عن] المذهبِ، فإنَّا نَقَلَةٌ لا مُجْتهدون.

قلتُ: الجوابُ عن هذا السؤال من وجوه:

الأولُ: الاستقراءُ، فإنَّا لسنا جاهلين باللغةِ إلى حَدٍّ لا نعلمُ مدلولَ هذه الألفاظ لغةً مع أنَّها من الألفاظ المشهورة لا من الحُوشِيَّةِ[2]، وقد تقدَّم أنَّ اللغةَ إنما تقتضي الخبرَ لا ما ذكروه من الإنشاء، ولا يُمْكِنُ أن يكونَ مُدْرَكُهم القياسَ، فإنَّا نعلمُ مسائلَ الطلاقِ، وشرائطَ القياسِ، وليس فيها ما يقتضي القياسَ على ما ذكروه، وليس فيها آيةٌ من كتابٍ تقتضي أكثر مما قاله القائلون بالكفَّارة التي دلَّ عليها آية التحريمِ، والأحاديث لم نجدْ أحداً من العلماء روىٰ في هذه الأحكامِ حديثاً، وقد وقعت هذه المسألةُ بين الصحابةِ وبين التابعين رضي الله عنهم، ولم نجدْ أحداً في كُتبِ الفقه والخلافِ روىٰ عن أحد منهم أنه روى في ذلك حديثاً، فلم يَبْقَ سِوى العوائدِ.

---

(١) قد حكى ابن الصلاح في جوازِ تقليد الميت وَجْهَيْن، وصحَّح الجوازَ، لأن المذاهبَ لا تموتُ بموتِ أصحابها، ولهذا يُعْتَدُّ بها بعدهم في الخلاف والإجماع، . . .، والقولُ الأول يَجُرَّ خَبْطاً في الأعصارِ المتأخرة. انظر «أدب المُفتي والمستفتي»: ١٦٠-١٦١.

(٢) أي: الغريبةُ الوحشيَّةُ.

الثاني: أنَّ الإمامَ أبا عبد الله المازِريَّ إمامٌ عظيمٌ في الفِقهِ وأصولهِ، وحافظٌ مُتْقِنٌ لعِلْمِ الحديث وفنونه[1]، وله في جميعِ ذلك اليدُ البيضاءُ، والرتبةُ العاليةُ، وقد تقدَّمَ ما قاله في هذه المسألةِ من القواعد، وأشار إلى أن سببَ الخلافِ فيها نقلُ العوائد كما تقدَّمَ بسطُه، فكفى به قُدوةً في مُدْرَكِ هذه الفروعِ ومُعْتَمَداً في ضوابِطِها وتلخيصِها، وقد تابعه على ذلك جماعةٌ من الشيوخِ والمُصنِّفين، ولم نجد لهم مُخالفاً، فكان ذلك إجماعاً من أئمةِ المذهبِ، فالتشكيكُ بعد ذلك في المُدْرَكِ إنما هو طلبٌ للتجهيلِ، وسبيلٌ لغوايةِ التضليل.

الثالثُ: أنَّ قاعدةَ الفقهاءِ وعوائدَ الفضلاء: أنَّهم إذا ظَفِروا للنوع بمُدْرَكٍ مُناسبٍ، وفقدوا غيرَه، جعلوه مُعْتَمَداً لذلك الفرع في حَقِّ الإمام المجتهد الأول الذي أفتى بذلك الفرْعِ، وفي حَقِّهم أيضاً في الفُتْيا والتخريج. واستقراءُ أحوالِ الفُقَهاءِ في مَسْلكِ النظرِ، وتحريرِ الفروعِ يقتضي الجَزْمَ بذلك، فكذلك يجبُ ههنا. ونحنُ استَقْرَيْنا هذه المسائلَ، فلم نجِدْ لها مُدْرَكاً مناسباً إلّا العوائدَ، فوجبَ جَعْلُها مُدْرَكَ الأئمةِ إفتاءً وتَخْريجاً، والعدولُ عن ذلك بعد ذلك إنما هو التزامٌ للجهالة من غيرِ معنىً مناسبٍ، ويؤكِّدُ ذلك: أنَّا في كلامِ الشرعِ إذا ظَفِرْنا بالمناسبةِ جزَمْنا بإضافةِ الحُكْمِ إليها مع تجويز أنْ لا يكونَ الحكْمُ كذلك عَقْلاً، لكنَّ الاستقراءَ أوجب لنا ذلك، ولا نُعرِّجُ على غيرِ ما وجدناه،/ ولا نلتزمُ البعيدَ[2] مع وجود المناسب، هذا مما أجمعَ عليه الفقهاءُ القَيَّاسون، وأهلُ النظر والرأيِ والاعتبار، فأَوْلى أن نفعلَ ذلك في كلامِ غيرِ صاحبِ

٢١/ب

(١) ويشهد له بذلك ما أودع كتابَه «المُعْلم بفوائد مسلم» من دقائق هذه الصنعة رِوايةً ودرايةً.

(٢) في المطبوع: التعبُّد، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

الشريعة، بل نحملُ كلامَ العلماءِ على المناسب لتلك الفتاوى، السالمِ عن المعارِض. نعم إذا وجدنا مناسِبَيْن تعارضا، أو مُدْرَكَيْن تقابلا، فحينئذ يحسُن التوقُّفُ، وهذا تقريرٌ ظاهرٌ في دَفْعِ هذا السؤال[1].

المسألةُ الرابعة: أنَّ الإنشاءَ كما يكونُ بالكلام اللِّسانيِّ، يكونُ بالكلامِ النفسانيِّ، ولذلك صُوَرٌ:

الصورةُ الأولى: أنَّ الله سبحانه وتعالى أنشأ السببيةَ في زوالِ الشمس لوجوب الظُّهْرِ، وأنزلَ القرآن الكريم دالًا على ما قام بذاتهِ من هذا الإنشاء بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فإنَّ الكُتبَ المُنَزَّلةَ عندنا أدِلَّةُ الأحكام لا نَفْسُ الأحكام، وإلَّا يلزمُ اتحادُ الدليلِ والمدلولِ، وقِسْ على ذلك جميعَ الأسبابِ الشرعيةِ، وكذلك القولُ في الشروطِ كالحَوْلِ في الزكاةِ، والطهارةِ في الصلاة، وكذلك الموانعُ الشرعيةُ كالكُفْرِ من الميراث، والحَيْضِ من الصلاة، وغير ذلك من الموانع، وما وردَ من الكتابِ والسنةِ في ذلك إنما هو أدِلَّةٌ على ما قام بذاتِ الله تعالى[2].

الصورةُ الثانية: الأحكامُ الخمسةُ الشرعيةُ، وهي: الوُجوبُ، والنَّدْبُ، والتَّحريمُ، والكَراهةُ، والإباحةُ، كُلُّها قائمةٌ بذاتِ الله تعالى عند أهل الحقِّ والكتاب والسنة، وغيرُ ذلك من أدلةِ الشرع إنما هي أدلَّةٌ على ما قام بذاتِ الله تعالى من ذلك، وكذلك الواحدُ منا إذا قال لغلامه:

---

(١) قوله: «فإنْ قُلْتَ: فلعلَّ مدرك مالكٍ. . . إلى قوله: دَفْعِ هذا السؤال» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق القولُ في ذلك، وأنَّ المُعْتبرَ العرفُ الوقتيُّ إنْ كان، وإلَّا فالشرعيُّ، وإلَّا فاللُغويُّ، وإلَّا فالأَصليُّ، فإنْ أراد ذلك فما قاله صحيح.

(٢) انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ١٩٠ لابن أبي العزِّ الحنفي، ففيه بيان ما يُشْكِلُ من هذه المُعْضلاتِ والدقائق.

أسْرِج الدابةَ، فقد أنشأ في نفسِه إيجاباً وطلباً للإسراجِ قبل الدِّلالةِ عليه بلَفْظِه، وكذلك النهيُ وغيرُ ذلك، غَيْرَ أنَّ إنشاءَ الخَلْقِ لهذه الأمورِ حادثٌ، وفي حَقِّ الله تعالى قديم[1].

فإنْ قُلْتَ: كيف يُتصَوَّرُ الإنشاءُ القديمُ، وليس في الأَزَلِ مَنْ يُطْلَبُ منه شَيْءٌ؟ ولأنك قَرَّرْتَ في الفَرْقِ بين الإنشاءِ والخبرِ أنَّ الإنشاءَ لا بُدَّ وأنْ يكون طارِئاً على الخبرِ، ووَصْفُ الطروءِ يَأْبى الأَزَلِيَّة.

قلتُ: الجوابُ عن الأولِ: أنَّ الله تعالى يوجبُ في الأَزَلِ على زيدٍ المُعَيَّنَ على تقديرِ وجودهِ مُسْتَجمِعَ الشرائطِ، مُزالَ الموانعِ، وذلك غيرُ ممتنعٍ كما يجدُ أحدُنا في نفسِه طلبَ تحصيلِ العلمِ والفضائلِ مِنْ وَلَدٍ إنْ رُزِقَه، وهو الآن لا وَلَدَ له، فيتقدَّمُ منَّا الطلبُ على وجودِ المطلوب، وتقدُّمُ الطلبِ/ على المطلوبِ منه لا غَرْوَ فيه[2].

٢٢/أ

وعن الثاني: أنَّ ذلك الفرقَ إنّما هو بين الإنشاء والخبرِ اللغويَيْن باعتبارِ الوضعِ اللغـويِّ، أما في الكلامِ النفسانيِّ فلا ترتيبَ بينهما، بل هما نوعان لمُطلقِ الكلام النفسيِّ، فإنه واحدٌ، ويختلفُ باختلافِ مُتَعلِّقاته، فإنْ تعلَّق بأحدِ النقيضين: الوجود، أو العَدَمِ على وجهِ التَّبَع

---

(١) قولُه: «المسألة الرابعة... إلى قوله: قديم» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) قولُه: «فإنْ قُلْتُ: كيف يُتصَوَّرُ الإنشاءِ... إلى آخرِ الجواب الأول» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله في هذا الجواب: «على تقديرِ وجوده» إنْ أراد بتقدير الوجود الاحتمال الذي يلزمه التردُّد كما في حقِّنا فليس ذلك بصحيحٍ، وإنْ أراد مجرَّد الإمكان، فذلك صحيحٌ، والمرادُ أنَّ التكليفَ لا يتعلَّقُ إلاّ بما يمكن وجودُه، وليس المرادُ أن يتحقَّقَ وجوده، وحينئذٍ يتعلَّق به التكليف.

فهو الخبرُ، وإن تعلَّق بأحدِهما على وجهِ الترجيحِ، فإن كان في طرفِ الوجودِ فهو الإيجابُ، أو العَدَم فهو التحريمُ، أو تعلَّقَ بالتسوية بينهما فهو الإباحةُ، ولا ترتيبَ بين هذه الأنواع، بل بينها وبينَ أصلِ الكلام رُتْبَةٌ عقليةٌ لا زمانيةٌ، لأنَّ العقل يقضي بتقديمِ العامِّ على الخاصِّ بالرتبةِ تقديماً عقلياً لا زمانياً، فلا تلزمُ منافاةُ الأزلِ للإنشاءِ النفساني، ولا الحدوث[1].

فإن قلْتُ: لم لا يجوزُ أن تكونَ هذه الأمورُ إخباراتٍ عن إرادةِ وقوعِ العقاب على مَنْ خالف وعصى، ولا تكون إنشاءاتٍ؟

قلتُ: ذلك باطلٌ لوجوه: أحدُها: أنَّ الخبرَ يقبلُ التصديقَ والتكذيبَ، وهذه الأمورُ لا تحتملهُما فهي إنشاءات.

وثانيها: أنها لـو كانت إخباراتٍ للـزِمَ الخُلْفُ فيها لحصولِ العَفْوِ عن العُصاة، إمَّا تفضُّلاً من الله تعالى من غير سَبَبٍ من المكلَّفِ، أو بسببٍ هو التوبةُ، لكنَّ ذلك مُحالٌ على الله تعالى فلا يكونُ خبراً عن ذلك.

وثالثها: أنه قد تقرَّرَ في علمِ الكلامِ: أنَّ إرادة الله تعالى واجبةُ النفوذِ، فلو كانت إخباراتٍ عن إرادةِ العقابِ لوجب عقابُ كلِّ عاصٍ، وليس كذلك لإجماعِنا على حصولِ العفوِ في كثيرٍ من الصُّوَرِ التي لا تُحْصى، والنصوصِ الدالة على ذلك من الكتاب والسنة، كقَوْله تعالى:

---

(١) قوله: «وعن الثاني: أن الفرق... إلى قوله: ولا الحدوث» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الجوابِ صحيح.

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥] ولقَوْله عليه السلام: «النَّدَمُ تَوْبَةٌ»[١]، و«الإسلامُ يَجُبُّ ما قَبْله»[٢].

الصورةُ الثالثة: قولُه تعالى في جزاءِ الصيد: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] فاختلف العلماءُ فيها، فقال الشافعيُّ رضي الله عنه: لا يُتَصَوَّرُ الحُكْمُ فيما أجمَعَ عليه الصحابةُ رضوان الله عليهم، فإنَّ الحُكْمَ لا بُدَّ فيه من الاجتهادِ، ولا اجتهادَ في مواقع الإجماع لأنه سَعْيٌ في تَخْطِئةِ المُجْمِعين، فيكون العامُّ مَخْصوصاً بصُوَرِ الإجماعِ[٣].

---

(١) حديثُ: «النَّدَمُ توبةٌ» أخرجه الإمام أحمد ٦/ ٣٧ من طريق ابن مسعودٍ بإسنادٍ حسنٍ، وأخرجه ابن ماجه (٤٢٥٢)، وأبو يَعْلى (٤٩٦٩)، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٢/ ١٩٩، وصحَّحه الحاكم ٤/ ٢٤٣، ووافقه الذهبي، وصحَّحه البوصيري في «مصباح الزجاجة» (١٥٢١) وانظر تمام الاحتجاج لصحته في التعليق على «المسند».

(٢) أخرجه أحمد ٢٩/ ٣١٢ وإسناده حسن لأجلِ راشد مولى حبيب بن أبي أوس، وهو في «صحيح مسلم» (١٢١) و«شرح مشكل الآثار» ١/ ٢٤٢ للطحاوي، وصحَّحه الحاكم ٣/ ٢٩٧ وتمام تخريجه في «المسند».
وقولُ القرافيِّ: «فإنْ قُلْت: لم لا يجوزُ أن تكون هذه الأمور. . . إلى حديث «الإسلام يجبُّ ما قَبْله» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ واضحٌ.

(٣) ذكر ابن كثير في «التفسير» ٣/ ١٩٤: أنَّ مذهبَ الشافعيِّ وأحمد في جزاءِ الصيد أنه يُتَّبَعُ في ذلك ما حكمَتْ به الصحابةُ، وجعلاه شَرْعاً مُقرَّراً لا يُعْدَلُ عنه، وما لم يحكُمْ فيه الصحابةُ يُرْجَعُ فيه إلى عَدْلَيْن. وقال مالكٌ وأبو حنيفةَ: بل يجبُ الحكمُ في كلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ، سواءٌ وُجد للصحابةِ في مِثْلِه حُكْمٌ أم لا، لقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾. قال الجصَّاص في تفسير هذه الآية ٢/ ٤٧٣: وقولُه تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ يحتملُ القولَيْن جميعاً من القيمة أو النظير من النَّعَمِ، لأنَّ القِيَمَ تختلفُ على حسبِ اختلافِ أحوالِ الصيد، فيُحتاجُ في كلِّ حينٍ وفي كلِّ صَيْدٍ إلى استئنافِ حُكْمِ الحَكمَيْن في تقويمه. ثم أجرى هذا التفريع في الحكم بالنظير وأنه ممّا يُحتاج فيه إلى اجتهادِ الحَكمَيْن.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: النصُّ باقٍ على عُمومه، غَيْرَ أنَّ الواجِبَ في الصيد إنما هو القيمةُ على طريقِ التأصُّل، ويدلُّ على ذلك أمورٌ:

أحدُها: قولُه تعالى: ﴿فجزاءُ مثلِ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] فجعلَ الجزاءَ للمِثْلِ[1] لا للصيدِ نفسه، فالنَّعَمُ واجبةٌ في المِثْل الذي هو القيمةُ لا الصَّيْدِ نفسِه.

وثانيها: أنه لو حُمِلَ الجزاءُ على الصيد نفسِه لزِمَ التخصيصُ، وعلى ما ذكرنا لا يلزَمُ التخصيصُ، وذلك لأنَّ قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥] عامٌّ في جميع أنواع الصيدِ، فلو حُمِلَ الجزاءُ على الصيدِ خرجَ منه ما لا مِثْلَ له من النَّعَمِ كالعصافيرِ والنملِ وغيرِها، وإذا قُلْنا بالقيمةِ وجبَ في جميعِ ذلك القيمةُ فلا تخصيصَ، وهو أوْلى فيجبُ المصيرُ إليه.

وثالثها: أنَّ الله تعالى اشترطَ الحَكَمَيْن، وذلك إنما يتأتَّى إذا قُلْنا بالقيمةِ، فإنه لا يلزَمُ من إجماعِ الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على تقويم صيد أنْ لا نُقَوِّمَه نحن بعد ذلك، لأَنَّ أفرادَ النوعِ الواحدِ تختلفُ قيمتُها، ولا يُغْني تقويمٌ عن تقويمٍ، فيبقى العمومُ على عُمومهِ في الصحابة ومَنْ بعدهم، أما لو جَعَلْنا في الصيدِ الجزاءَ مع أنّهم قد أجمعوا على أنَّ في الضَّبُعِ شاةً، وفي البقرةِ الوحشية بقرةً، وفي النعامةِ بَدَنةً، وغَيْرَ ذلك من الصُّوَرِ التي يُفْرَضُ حُصولُ الإجماع فيها، فإن ذلك يتعيَّنُ، ولا يَبْقى للحُكْمِ منا والاجتهادِ بعد ذلك معنىً البتَّةَ، إلَّا في الصُّوَرِ التي

---

(١) هذا على قراءة ﴿فجزاءُ مِثْلِ﴾ على الإضافة من غير تنوينٍ في «جزاء» وهي قراءةُ غيرِ الكوفيين كما في «الكشف عن وجوه القراءات» ١/٤١٨ لمكي بن أبي طالب.

لم يَقَعْ فيها إجماعٌ كالفيلِ وغيرِه من أَفرادِ الصيد، فيلزَمُ التخصيصُ وهو على خلافِ الأصل.

ورابعُها: أنه مُتلَفٌ من المُتلَفاتِ، فتجبُ فيه القيمةُ كسائرِ المُتْلَفات[1].

وقال مالكٌ رحمه الله[2]: الواجبُ في الصيدِ مِثْلُه من النَّعَمِ بطريقِ الأصالة، ثم يُقَوَّمُ الصيدُ، ويقَعُ التخييرُ بين المِثْلِ والإِطعامِ والصومِ كما تقرَّر في كُتب الفقه، وهذا هو الصحيحُ.

والجوابُ عمَّا قاله الشافعي رضي الله عنه: ما تقرَّر من الفَرْقِ بين الفتوى والحُكْمِ، وبين المُفتي والحاكم، مِن أنَّ الحُكْمَ إنشاءٌ لنَفْسِ ذلك الإلزام إنْ كان الحُكْمُ فيه، أو لنَفْسِ تلك الإباحةِ والإطلاق إن كان الحُكْمُ فيها كحُكْمِ الحاكم بأنَّ المَواتَ إذا بَطَلَ إحياؤه صار مُباحاً لجميع الناس، والفَتْوى بذلك إخبارٌ صِرْفٌ عن صاحبِ الشرع، وأنَّ الحاكمَ مُلْزِمٌ والمُفْتي مُخبرٌ، وأنَّ نِسْبَتَهُما لصاحبِ الشرع كنِسْبةِ نائبِ الحاكم والمترجم عنه، فنائبُه يُنْشىء أحكاماً لم تتقرَّرْ عند مُسْتَنيبهِ، بل يُنْشِئها على قواعده كما يُنْشِئها الأصلُ، ولا يحسُنْ من مُسْتنيبه أن يُصَدِّقَه فيما حكمَ به ولا يُكَذِّبه، بل يُخَطِّئَه أو يُصَوِّبَه باعتبار المُدْرَكِ الذي اعتمده، والمُتَرْجِمُ يُخبرُ عما قاله الحاكم لمن لا يعرفُ كلامَ الحاكم لِعُجْمَةٍ، أو لغيرِ ذلك من موانعِ الفَهْم، فللحاكم أن يُصَدِّقَه إن صدق، ويُكَذِّبَه إن كَذَبَ، وهذا المُتَرْجِمُ لا يُنْشىء حُكماً، بل يُخبرُ عن الحاكم فقط. وقد وضَعْتُ/ في هذا الفرق كتاباً سَمَّيْتُه «الإحكام في الفَرْق بين الفتاوى ٢٣/أ

---

(١) انظر «بدائع الصنائع» ٢/ -٤٣ للكاساني حيث احتجَّ لمذهبه في هذه المسألة.

(٢) انظر «الذخيرة» ٣/ ٣٢٩ للقرافي، حيث ذكر مذهبَ المالكية، واستوفى الردَّ على مذهبِ الأحناف.

والأحكام، وتصرُّفِ القاضي والإمام» وفيه أربعون مسألةً تتعلَّقُ بتحقيقِ هذا الفرق، وهو كتابٌ نفيسٌ.

إذا تقرَّرَ معنى الحُكْمِ، فالحَكَمانِ في زماننا يُنْشئان الإلزامَ على قاتلِ الصيد، فإن كانت الصورةُ مُجْمَعاً عليها كان الإجماعُ مُدْرَكاً لهم، ومع ذلك فهم مُنْشئون، وإن لم يكن فيها إجماعٌ فهو أظهَر، ويعتمدون على النصوصِ والأَقْيسَةِ، فلا حاجةَ إلى التخصيصِ، بل يبقى النصُّ على عُمومهِ، والحكمُ في زمانِنا عامٌّ في الجميع.

والجوابُ عمَّا قاله أبو حنيفة: أنَّ الآية قُرئت ﴿فَجَزَآءٌ﴾ بالتنوين، فيكونُ الجزاءُ للصيدِ و﴿مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ نَعْتٌ له، ويكونُ الواجبُ هو المِثْلَ من النَّعَم، والقِراءتان مُنزَّلتان في كتاب الله تعالى، غَيْرَ أنَّ قراءةَ التنوين صريحةٌ فيما ذكرناه، وقراءةُ الإضافة محتملةٌ لما ذكرناه ولِما ذكَرْتُموه، فيجبُ حملُها على ما ذكَرْناه جَمْعاً بين القراءتين، وهو أوْلى من التعارض.

وعن الثاني: أنَّ الضميرَ في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ﴾ يُحْمَلُ على الخصُوص، ويبقى الظاهرُ على عُمومه من غيرِ تخصيصٍ كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾[البقرة: ٢٣٧] [خاصٌّ] بالرشيدات، والمُطَلَّقاتُ على عمومهِ من غيرِ تخصيصٍ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨] خاصٌّ بالرَّجْعِيَّاتِ مع بقاءِ المُطلقاتِ على عُمومه.

وعن الثالثِ: ما تقدَّم مِنْ [أنَّ] الحَكَمَيْن يُنْشِئان الإلزامَ، وأنه لا يُنافي حُكْمَ الصحابةِ رضوانُ الله عليهم، ولولا ذلك لكان حُكْمُ الصحابةِ رضي الله عنهم ردّاً على رسولِ الله ﷺ، فإنه عليه السلام حكم في الضَّبُعِ بشاةٍ[1]، وقد حكم فيها الصحابةُ أيضاً، فلولا ما ذكرناه لامتنعَ حُكْمُهم.

---

(١) أخرج ابن ماجه (٣٠٨٥) من حديث جابر بن عبد الله قال: جعل رسولُ الله ﷺ في الضَّبُع يُصيبُه المُحْرِمُ كَبْشاً، وجعله من الصيد». وصحَّحه ابن خزيمة (٢٦٤٦) =

وعن الرابع: أنَّ جزاءَ الصيدِ ليس من باب الجوابرِ، بل من بابِ الكفَّاراتِ، لقوله تعالى: ﴿أَوْ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ مَسَـٰكِينَ﴾ [المائدة: ٩٥] فسمَّاه كفَّارةً، فبطل القياسُ. إذا تقرَّرتِ المذاهبُ والمداركُ وأجوبتُها. وتعيَّن الحقُّ أنه إنشاءٌ في الجميعِ، كانت هذه المسألةُ من مسائلِ الإنشاء، فتفطَّنْ لها فهي مُشْكِلةٌ جداً، ومن لم يُحِطْ عِلْماً بحقيقةِ حُكْمِ الحاكمِ، ويَعْلَمِ الفَرْقَ بينه وبين المُفْتي علماً واضحاً أشْكَلَتْ عليه هذه المسألةُ، وتعذَّرَ عليه الجوابُ عن إجماعِ الصحابة رضوان الله عليهم، وكيف يُجْمَعُ بين الإجماعِ السابقِ والحُكْمِ اللاحق(١).

المسألةُ الخامسة: اختلف العلماءُ في المُطَلِّقِ بالقلبِ من غير نُطْقٍ، واختلفت عباراتُ الفقهاءِ فيه، فمنهم مَنْ يقول/ : في الطلاقِ بالنيةِ قولان ٢٣/ب وهم الجمهور، ومنهم مَنْ يقول: من اعتقد الطلاقَ بقَلْبِه ولم يَلفُظْ به بلسانه، ففيه قولان، وهذه عبارةُ صاحبِ «الجلَّاب»(٢)، والعبارتان غيرُ مُفْصِحَتَيْن عن المسألة، فإنَّ مَنْ نوى طلاقَ امرأتِه وعزَم عليه وصَمَّم، ثم

= وقال في روايته: «كَبْشاً نجدياً»، وعند الدارقطني ٢/ ٢٤٥: «كبشٌ مُسِنٌّ» وضعَّفها الحافظ عبد الحق في «الأحكام الوسطى» ٢/ ٣٣٠.

وأخرجه أبو داود (٣٨٠١) من حديث جابر قال: «سألتُ رسولَ الله ﷺ عن الضَّبُع، فقال: «هو صَيْدٌ، ويُجْعَلُ فيه كبشٌ إذا صاده المُحْرِم» وصحَّحه الترمذي (٨٥١) باختلافٍ في اللفظ، وقال: والعملُ على هذا الحديثِ عند بعضِ أهلِ العلم في المُحرِمِ إذا أصاب ضَبُعاً، أنَّ عليه الجزاء. وانظر «بيان الوهم والإيهام» ٣/ ٤٧٢ للحافظ ابن القطَّان.

(١) قوله القرافيّ: «الصورةُ الثالثة... إلى قوله: والحُكْمِ اللاحق» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ترجيحِ المذهبِ، والفَرْقِ بين الفَتْوى والحُكْمِ وتخريجِ الجواب عن ذلك ظاهرٌ، والله أعلم.

(٢) سبقت الإشارةُ إلى أن المراد بهذه العبارة كتاب «التفريع» لأبي القاسم الجلَّاب.

بدا له لا يلزَمُه طلاقٌ إجماعاً، فقولُهم: في الطلاقِ بالنيةِ قولان متروكُ الظاهرِ إجماعاً، وكذلك من اعتقدَ أنَّ امرأتَه مُطَلَّقةٌ، وجزم بذلك، ثم تبيَّنَ له خلافُ ذلك لم يلزَمْه طلاقٌ إجماعاً، وإنما العبارةُ الحسنةُ ما أتى بها صاحبُ «الجواهر»، وذكر أنَّ ذلك معناه الكلامُ النفسانيُّ، ومعناه: إذا أنشأَ الطلاقَ بقلبِهِ بكلامِهِ النفسانيِّ، ولم يتلفَّظْ به بلسانه فهو موضعُ الخِلافِ، وكذلك أشار إليه القاضي أبو الوليد ابن رشد وقال[1]: إنهما إن اجتمعا ـ أعني النفسانيَّ واللسانيَّ ـ لزِمَ الطلاقُ، وإن انفرد أحدُهما عن صاحبه، فقَوْلان، فصارت النيةُ لفظاً مشتركاً فيه بين معانٍ مختلفةٍ في اصطلاح أرباب المذهب، يُطْلَقُ على القصدِ والكلامِ النفسانيِّ فيقولون: صريحُ الطلاقِ لا يحتاجُ إلى النيةِ إجماعاً، وهو يحتاجُ إلى النيةِ إجماعاً، وفي احتياجِهِ إلى النية قولان، وهو تناقضٌ ظاهرٌ، لكنهم يريدون بالأولِ قَصْدَ استعمالِ اللفظِ في موضوعه، فإنَّ ذلك إنما يُحتاجُ إليه في الكنايةِ دون الصريح، ويريدون بالثاني القَصْدَ للنُّطْقِ بصيغةِ الصريح احترازاً عن النائم ومَنْ يَسْبِقُه لسانهُ، ويريدون بالثالثِ الكلامَ النفسانيَّ، وقد بسطتُ هذه المباحثَ في كتاب «الأُمنِية في إِدراك النية»[2].

إذا تقرَّرَ أنَّ الطلاقَ ينشأُ بالكلامِ النفسانيِّ، فقد صارت هذه المسألةُ من مسائلِ الإنشاءِ بكلامِ النفس. وكذلك اليمينُ أَيضاً وقع الخلافُ فيها: هل تنعقدُ بإنشاءِ كلامِ النفسِ وحْدَه، أو لا بُدَّ من اللفظِ؟ وبهذا التقريرِ يظهَرُ فسادُ قياسِ مَنْ قاسَ لزومَ الطلاقِ بكلامِ النفسِ على الكُفرِ والإيمانِ، فإنَّهما يكفي فيهما كلامُ النفس، وقع ذلك في «الجلَّابِ» وغيرِه؛ ووَجْهُ الفسادِ: أنَّ هذا إنشاء، والكفرُ لا يقعُ بالإنشاءِ، وإنما يقعُ

---

(١) انظر كلامه في «المقدّمات»: ٣٨٢.

(٢) وهو مطبوع، وانظر كلامه فيه ص: ٢٥-٢٦.

بالأَخبار والاعتقادِ، وكذلك الإيمانُ والاعتقادُ من بابِ العلومِ والظنونِ لا من باب الكلام، وهما بابان مُختلفان، فلا يُقاسُ أحدُهما على الآخر، ومن وجهٍ آخرَ هو أنَّ الصحيحَ في الإيمانِ أنه لا يكفي فيه مجرَّدُ الاعتقادِ، بل لا بُدَّ من النطقِ باللسانِ مع الإمكانِ على مشهورِ مذاهبِ العُلماءِ[1]/ كما حكاه القاضي عياض في «الشفا»[2]، وغيرُه، فينعكسُ هذا القياسُ على قائسِه على هذا التقرير، ويقول: وجبَ أن يفتقرَ إلى اللفظِ قياساً على الإيمانِ بالله تعالى إن سُلِّمَ له أنَّ البابين واحدٌ، فكيف وهما مختلفان والقياس إنما يجري في المتماثلات[3]؟.

٢٤/أ

المسألةُ السادسة في بيانِ الفرقِ بين الصِّيَغِ التي يقَعُ بها الإنشاءُ الواقعُ اليومَ.

في العادةِ أَنَّ الشهادةَ تصِحُّ بالمضارِعِ دون الماضي واسمِ الفاعل، فيقولُ الشاهد: أَشهَدُ بكذا عندكَ أَيَّدَكَ الله، ولو قال: شهِدْتُ بكذا، أو: أنا شاهدٌ بكذا لم يُقْبَلْ منه، والبَيْعُ يصحُّ بالماضي دون المضارعِ عَكْسَ الشهادة، فلو قال: أبيعُك بكذا، أو قال: بائعُك بكذا لم ينعَقِد البيعُ عند مَنْ يعتمدُ على مراعاةِ الألفاظ كالشافعي، ومَنْ لا يعتبرُها لا كلامَ معه

---

(١) ويستدلون بقوله ﷺ فيما ثبت عند البخاري (٢٥) ومسلم (٢٢) وغيرهما: «أُمِرْتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إله إلّا الله» قال النووي في «شرح صحيح مسلم» ١/ ٢٤٤: وفيه: أنَّ الإيمانَ شَرْطهُ الإقرارُ بالشهادتَيْن مع اعتقادهما واعتقادِ جميعِ ما أتى به رسولُ الله ﷺ.

(٢) «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» ٢/ ٧-٨ للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليَحْصُبيِّ إمام المالكية في زمانه، وصاحب المصنَّفات الجليلة في الفقه والحديثِ المتوفى عام (٥٤٤هـ)، له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢٠/ ٢١٢، و«وفيات الأعيان» ٣/ ٤٨٣.

(٣) عقَّب ابن الشاط على المسألةِ الخامسة بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهر.

وإنشاءُ الطلاقِ يقعُ بالماضي، نَحْوُ: طلَّقْتُكِ ثلاثاً، واسمِ الفاعل، نَحْوُ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً دون المضارع، نَحْوُ: أُطَلِّقُك ثـلاثاً، وسَبَبُ هذه الفروقِ بين الأبواب النقلُ العُرْفيُّ من الخبرِ إلى الإنشاء، فأيُّ شيءٍ نقَلَتْهُ العادةُ لمعنى، صارَ صريحاً في ذلك المعنى بالوضعِ العُرْفيِّ، فيعتمدُ الحاكمُ عليه لصراحتهِ، ويستغني المُفتي عن طلبِ النيةِ معه لصراحتهِ أيضاً. وما هو لم تنقُلْه العادةُ لإنشاءِ ذلك المعنى يتعذَّرُ الاعتمادُ عليه لعدمِ الدلالةِ اللغويةِ والعُرْفيَّة، فنقَلت العادةُ في الشهادةِ المضارعَ وحده، وفي الطلاقِ والعَتاقِ اسمَ الفاعلِ والماضي، فإن اتفقَ وقتٌ آخَرُ تحدُثُ عادةٌ أخرى تقتضي نَسْخَ هذه العادة، وتَجَدُّدَ عادةٍ أخرى، اتَّبعْنا الثانيةَ، وترَكْنا الأولى، ويصيرُ الماضي في البيع، والمضارعُ في الشهادةِ على حسب ما تُحَدِّدُه العادةُ، فتأمَّلْ ذلك واضبِطْه، فمَنْ لم يعرِف الحقائقَ العُرْفيةَ وأحكامَها يُشْكِلْ عليه الفرقُ، وبهذا التقرير يظهَرُ قولُ مالك رحمه الله: ما عدَّه الناسُ بيعاً فهو بَيْعٌ، نظراً إلى أنَّ المُدْرَكَ هو تجدُّدُ العادة، غَيْرَ أنَّ للشافعيةِ أن يقولوا: أن ذلك مُسَلَّمٌ، ولكنْ يُشْترطُ وجودُ اللفظِ المنقولِ، أمَّا مُجرَّدُ الفعلِ والمعاطاةِ الذي يقصدُه مالك فممنوع[١].

فصلٌ: قد تقَدَّم تذييلُ الإنشاء بمسائلَ تُوَضِّحُه وهي حَسَنَةٌ في بابِها، فَنُذَيِّلُ الخبرَ أيضاً بثمانِ مسائلَ غريبةٍ مُسْتحسنةٍ في بابها تكونُ طُرْفَةً للواقفِ عليها.

المسألة الأولى: إذا قال: كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيت كَذِبٌ، ولم يكن قال شيئاً في ذلك البيت، قيل: هذا القولُ يلزَمُ منه أمرانِ مُحالانِ عقلاً: / ٢٤/ب

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ السادسة بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ من اعتبارِ مُعيَّناتِ الألفاظِ مبنيٌّ على مذهبِ من يشترطُها كما قال، فيصحُّ تنقُّلُ العاداتِ فيها بحَسْبِ العُرْفِ الحادثِ كما ذكر، والله أعلم.

أحدهما: ارتفاعُ الصدقِ والكَذِبِ عن الخبر، وهما خِصِّيصةٌ من خَصائصه، وارتفاعُ خِصِّيصةِ الشيءِ عنه مع بقائه مُحالٌ؛ بيانُه: أنَّ هذا الخبرَ لا يكون صِدْقاً، لأَنَّ الصِّدْقَ هو الخبرُ المُطابِقُ، والمطَابَقَةُ أمرٌ نِسْبيٌّ لا يكونُ إلَّا بين شيئين، ولم يتقدَّمْ له في هذا البيتِ خبرٌ آخَرُ حتى تقعَ المطابقةُ بينه وبين هذا الخبرِ، فلا يكون صِدْقاً. وأما أنَّه ليس بكذبٍ، فلأنَّ الكذِبَ هو عدمُ المطابقةِ بين الخبرِ والمُخْبَرِ عنه، وعدمُ المطابقةِ بين الشيئين فَرْعُ تَقَرُّرِهما، ولم يتقدَّمْ في هذا البيت خبرُ صِدْقٍ حتى يكون الإخبارُ عنه بأنَّه كذِبٌ كَذِباً[1]، فلا يكون هذا الخبرُ صدقاً ولا كَذِباً، وهو محالٌ لأنَّه خبرٌ، والخبرُ لا بدَّ أنْ يكون صِدقاً أو كذِباً.

والمحالُ الثاني: أنَّه يلزَمُ من هذا الخبر ارتفاعُ النقيضين، وارتفاعُهما مُحالٌ عَقْلاً، [لأنه خبرٌ، والخبرُ لا بد أن يكون صِدْقاً أو كَذِباً]؛[2] بيانُه: أنَّ الصدقَ عبارةٌ عن المُطابقة، والكذِبَ عدم المطابقةِ، والمطابقةُ وعدمُها نقيضان، وقد تقدَّمَ أنَّ هذا الخبرَ ليس بصدقٍ ولا كذبٍ، فيكون النقيضان قد ارتفعا عنه، وهو محالٌ. وهذا السؤال من الأسئلةِ الصعبةِ الدقيقةِ التي يحتاجُ الجوابُ عنها إلى فكرٍ دقيقٍ ونظرٍ عَويص[3].

والجوابُ: أنَّا نختارُ أنَّ هذا الخبرَ كذبٌ، وتقريرُه: أَنَّ الكذِبَ هو القولُ الذي ليس بمطابقٍ، وعدمُ المطابقةِ يصدُقُ بطريقين: أَحدُهما: أن يُوْجَدُ في نفسِ الأمرِ المُخْبَرِ عنه على خلافِ ما في الخبرِ كمَنْ قال: زيدٌ قائمٌ وهو ليس بقائمٍ، فهذا كذِبٌ، لأنَّه قَوْلٌ غيرُ مطابقٍ.

---

(١) في الأصل صِدْقاً، وهو خطأ، وسياقُ الكلام دالٌّ على ذلك.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٣) علَّق ابن الشاط على هذه المسألةِ بقوله: ما قاله من لزومِ ارتفاعِ الصدقِ والكذِب عن هذا الكلامِ ظاهر.

وثانيهما: أن لا يُوجدَ في نفسِ الأمر شيءٌ البتَّةَ، فيصدُقُ أيضاً عدمُ المطابقةِ لعدَمِ ما يطابقهُ الخبرُ لا لمخالفتهِ لِما وُجِدَ، كما أنَّ الله تعالى لو خَلق زيداً وحده في العالم صَدَقَ عليه أنَّه لم يُوافِقْ أحداً في معتقده، وأنه لم يخالِفْ أحداً في معتقده، فإنَّ الموافقةَ والمخالفةَ للغيرِ فَرْعُ وجودِ ذلك الغيرِ، فإذا لم يُوجدْ ذلك الغيرُ انتفتِ الموافقةُ له والمخالفةُ. كذلك نقولُ هٰهنا: لما لم يُوجَدْ خبرٌ آخَرُ في هذا البيت، صدَقَ على هذا الخبر، وهو قولُه: «كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيت كذِبٌ» أنه غيرُ مُطابقٍ لانتفاءِ ما تقعُ المطابقةُ معه، فهو كذبٌ جَزماً، ولذلك ينبغي لك أنْ تفهَمَ من قولنا: إنَّ الكذِبَ هو القولُ الذي ليس بمُطابقٍ هذا المعنى العامَّ الذي يصدقُ بطريقَيْن، وُجِدَ شيءٌ يُخالفُه الخبرُ، أو لم يُوجَدْ شيءٌ البتَّةَ، غيرَ أنَّ غالبَ الاستعمالِ/ هو القسم الأول، والمذهبُ المشهورُ أنَّه لا واسطةَ بين الصدقِ والكذِبِ بناء على هذا المعنى العامِّ. ٢٥/أ

وكذلك نُجيبُ عن ارتفاع النقيضين بأن نقولَ: الواقع منهما عدمُ المُطابقةِ بالتفسيرِ العامِّ المتقدِّم ذِكْرُه[١]، ومِثْلُ هذا الخبرِ قولهُ: كُلُّ ما

---

(١) قولُ القرافيِّ: «والجوابُ أنَّا نختارُ. . إلى قوله: بالتفسير العامِّ المتقدِّم ذكره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هو جوابٌ حَسَنٌ، غيرَ أنَّه يبقى إشكالٌ آخَرُ، وهو ما إذا قال: كُلُّ ما قلتُه في هذا البيتِ فهو كذِبٌ، ثم قال: كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيتِ فهو صِدْقٌ، فإنَّ الصدقَ والكذِبَ خبران، وقد أُخْبِرَ بهما عن مُخْبَرٍ واحد، فلا بُدَّ أن يُصَدَّقَ أحَدُ خبرَيْه، ويُكَذَّبَ الآخَرُ، وإلَّا أدَّى ذلك إلى اجتماع الضِّدَّين. وقياسُ الجوابِ الذي ذكره يقتضي أنه إذا قال: كلُّ ما قلتُه في هذا البيت فهو صِدْقٌ: أنَّ خبرَه ذلك كذبٌ إذا كان لم يقُلْ في ذلك البيت شيئاً، فلازِمُ ذلك: أنَّ إخبارَه عما قاله في البيت بأنه صِدقٌ، وبأنه كذبٌ إخبارٌ كَذِبٌ، فقد اجتمع الضِّدان، والجوابُ عن هذا الإشكالِ: أن الضدَّيْن لم يجتمعا في ثبوتٍ وذلك هو الاجتماعُ المُمْتَنِع، وأما الاجتماعُ في النفي فغيرُ مُمْتنعٍ، وكَوْنُ كِلا الخبرين كذِباً نَفْيٌ، لكن=

تكلَّمْتُ به في جميعِ عُمُري كذِبٌ، وكان لم يكذِبْ قطُّ، فإنَّ هذا الخبرَ كذِبٌ قَطْعاً، لأنه [إن] أراد الأخبارَ المتقدِّمة في عُمره فهو كاذب، لأنَّها كانت صِدْقاً[1]، وإن أراد هذا الخَبرَ الأخيرَ وحْدَه، فهو ليس بصدقٍ، لعَدَمِ خبرٍ آخَرَ يُطابقُه[2]، وهو قد أخبرَ أنه غيرُ مطابقٍ لنفسِه، فهو مُخْبِرٌ

= يبقى أن يقال: اجتماعُ الضدَّين في الانتفاءِ غيرُ مُمْتنعٍ إذا كانا غيرَ مُنْحصرَيْن، بل يكون لهما ضِدٌّ ثالثٌ، أمَّا إذا كانا منحصرَيْن فهما كالنقيضَيْن لا يصحُّ اجتماعُهما في ثبوتٍ ولا انتفاءٍ، والصدقُ والكذِبُ مُنحصرانِ، فلا يصحُّ ثبوتُهما لخبرٍ واحد، ولا انتفاؤهما معاً، وبالجملةِ المسألةُ مُشْكِلةٌ بناءً على كَوْنِ الخبرِ لا بد أن يكون صِدْقاً أو كذِباً.

أما إذا قال قائلٌ: يكون في الأخبارِ ما ليس بصدقٍ ولا كذبٍ، فقول القائل: كلُّ ما قُلْتُه في هذا البيت كذِبٌ، أو: كُلُّ ما قُلتُه في هذا البيت صِدْقٌ، من هذا الضَّرْبِ الذي تعرَّى عن الصدقِ والكذِبِ، فلا يلزَمُ على مُقتضى قوله إشكالٌ، ويكونُ الخبرُ ثلاثةَ أقسامٍ: صدقٌ، وكذِبٌ، ولا صِدْقٌ ولا كَذِبٌ، وتقريرُ ذلك بأنَّ الخبرَ إمَّا أن يكونَ عن مُخْبَرِه لا بالوقوعِ ولا بعَدَمِ الوقوع، وإما أن يكونَ بالوقوعِ أو بعدمِ الوقوع، فإن كان الخبرُ عن مُخْبَرِه لا بالوقوعِ، ولا بعَدمِ الوقوعِ فهذا الخبرُ لا يتَّصفُ لا بالصدقِ ولا بالكذبِ، وإن كان الخبرُ عن مخبرِه بالوقوعِ أو بعَدمِ الوقوع، فإما أن يُطابقَ أو لا يُطابق، فإنْ طابقَ فهو الصدقُ، وإن لم يطابق فهو الكذبُ، وبهذا التقرير تصحُّ القسمةُ المنحصرةُ، ويبطلُ حينئذٍ حدُّ الخبرِ، أو رَسْمُه بأنه: القولُ الذي يلزَمُه الصِّدْقُ أو الكذبُ، ويُحدُّ أو يُرْسَمُ بأنه: القولُ الذي يقصِدُ قائلُه به تعريفَ المخاطَبِ بأمرٍ، إما هذا أو ما يُشْبِهُه أو يُقاربه، فإن قيل: التعريفُ هو الإخبارُ ففيه حدُّ الشيءِ بنفسِهِ، فالجواب: أنَّ هذه الرسومَ تقريبٌ لا تحقيقٌ، والتحقيقُ أنَّ الخبرَ معروفٌ، وغيره وهو المسمَّى بالإنشاء معروفٌ. والله أعلم.

(١) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) قولُ القرافي: «وإن أراد هذا. . . إلى يطابقه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكرَه من احتمالِ إرادةِ هذا الخبرِ بعيدٌ جدّاً، لأن لفظةَ «كلُّ ما» للعمومِ، وهي نصٌّ فيه لا سيَّما مع اقترانها بقوله: «في جميع عمري» والذي يتَّجه أنْ يُقالَ: إنْ أرادَ أنَّ =

أنَّ خبرَه هذا الأخيرَ خبران: أحدُهما غيرُ مطابقٍ للآخَرِ، وهو ليس خبرَيْن فيكونُ كذِباً قطعاً، سواءٌ أراد الأخبارَ المتقدِّمة، أو أرادَ هذا الخبرَ، هذا الذي ادَّعاه الإمامُ فخرُ الدين[1] وغيرُه[2]، والذي أَعْتَقِدُه: أنَّ هذا الخبرَ لا يُقْطَعُ بكَذِبه، لجوازِ أن يُريدَ الخبرَ الأخيرَ وحدَه، ويكونَ عَدَمُ مطابقتهِ لعدمِ ما يُمْكِنُ المطابقةُ معه، فهو غيرُ مُطابقٍ بالمعنى الأعمِّ كما تقدَّم تقريرُه، فقولُه: إنه كَذَبَ، صِدْقٌ على هذا التقرير، فلا يُقْطَعُ بكَذِبِ هذا الخبرِ لهذا الاحتمال[3].

= كلَّ ما قاله ما عَدا هذا الخبرَ، فهو كاذبٌ لصِدْقهِ فيما قال، وإن أراد حتى هذا الخبر، فهو كاذبٌ أَيضاً لا لعَدَمِ خبرٍ يطابقُه هذا الخبرُ، بل لإخبارهِ بقَضيّةٍ كُلِّيةٍ تقتضي شمولَ الكذبِ جميعَ أقوالهِ في جميعِ عُمُرِه، وقد فُرِضَ صادِقاً فيما عدا هذا الخبرَ.

(1) هو الإمام النظَّار المفسِّرُ الأُصوليُّ أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، صاحبُ «التفسير الكبير» من أذكياءِ المتكلِّمين، وله في العقلياتِ مصنَّفاتٌ، وكتابُه «المحصول في علم الأصول» من الكتب المعتمدة في هذا الفن، تصدَّى لشرحه غير واحدٍ من الفحول منهم الإمام القرافي، والرازي ممَّن توغَّل في الكلامِ، ولكنَّه اعترف في نهاية عمره بالحَيْرة التي تستبدُّ بالمتكلمين، ورجع إلى طريقة السلفِ في الاعتقاد، مات سنة (٦٠٦هـ)، له ترجمة في «طبقات السبكي» ٥/ ٣٣، و«سِير أعلام النبلاء» ٢١/ ٥٠٠.

(2) انظر بَسْط هذه المسألة في «المحصول» بشرح القرافي الموسوم بـ«نفائس الأصول في شرح المحصول» ٦/ ٢٨٩٨ وما بعدها.
وقولُ القرافي: «وهو قد أخبر... إلى قوله: ادَّعاه فخر الدين وغيره» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يلزم من إخباره أن هذا الخبرَ غيرُ مطابقٍ لنَفْسه أن يكون مُخبِراً أنَّ خَبَرَهُ خبَران.

(3) قولُه: «والذي اعتقده.. إلى قوله: هٰذا الاحتمال» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ هذا الاحتمال كالممتنعِ مع أنَّ فيه أمراً آخَرَ، وهو أنَّ هذا الخبرَ بعَيْنهِ صِدْق وكَذِبٌ معاً، وذلك لا يصِحُّ أصلاً، وما سبَبُ هذا الارتباكِ والتخبُّطِ الذي لا=

فإنْ كَذَبَ في جُملةِ عُمرِه، أو في جميعِ ما قاله في هذا البيت، ثم قال: كلُّ ما تكلَّمْتُ به في عُمري صِدْقٌ، أو جميعُ ما قُلْتُه في هذا البيت صِدْقٌ، فإن أراد ما تقدَّم منه قبل هذا الخبرِ فهو كاذبٌ قَطْعاً، وإن أراد هذا الخبرَ فهو كاذبٌ أيضاً، لأنَّ الصدقَ مطابقةُ الخبرِ لغيرِه، والخبرُ عن الخبرِ بأنه صِدقٌ يَقْتضي تقدُّمَ رُتْبةِ المُخْبَرِ عنه عن الخبر، وتأخُّرُ الشيءِ عن نفسِهِ بالرتبةِ مُحالٌ، وإن أراد المجموعَ من الأخبارِ المتقدِّمةِ وهذا الخبرَ، فالمطابقةُ لم تحصُلْ أيضاً في الجميعِ، فهو كذِبٌ أيضاً وكَذِبٌ، ولم يتأتَّ لنا هٰهُنا في الخبرِ الأخير ما تأتَّى لنا فيه إذا قال: أنا كاذبٌ فيه، لأنَّ الصدقَ يُشْتَرطُ فيه المطابقةُ، فيُحتاج فيه إلى شيئين حتى تحصلَ المطابقةُ بينهما. أما إذا قال: أنا كاذبٌ فيه، فقد ادَّعى عَدَمَ المطابقةِ، وهي تصدُقُ بطريقين: إما بمُخْبَرٍ عنه غيرِ مطابق، وإما بعَدَمِ المُخْبَرِ عنه بالكُلِّية كما تقدَّم تقريره، فلا جَرَمَ أمكَنَنا أن نجعلَ الخبرَ الواحد كَذِباً، ولم يُمْكِنّا أن نجعله صدقاً[1]، فتأمَّلْ هذا الفرقَ، ولاحِظْ فيه أنَّ الكذبَ أعمُّ، والأعمُّ قد يُوجدُ حيث لا يوجدُ الأخصُّ.

وأما الإمامُ فخرُ الدين وغيرُه فقد سَوَّى بين البابين، وقَصَرَ الكذبَ في عدمِ المُطابقةِ على أحَدِ قِسْمَيْه وقال: إذا قال: أنا كاذبٌ في الخبرِ الأخير هو كاذبٌ لتأخُّرِ الخَبَرِ عن المُخْبَرِ عنه بالرتبة/ ، وتأخُّرُ الشيءِ عن ٢٥/ب

= يُعْقَلُ إلَّا التزامُ أنَّ الخبرَ لا يخلو عن الصدقِ والكَذِبِ، وأما إذا قلنا: يخلو عنهما، ارتفع الإشكالُ لا مَحالةَ.

(١) قوله: «فإنْ كذبَ في جملةِ عمره... إلى قوله: ولم يمكنّا أن نجعله صِدْقاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ظاهرٌ ومبنيٌّ على الفَرْقِ الذي قَرَّره بين الصدقِ والكذِبِ، وأنَّ الصدقَ لا بُدَّ فيه من المُطابقة، فيلزَمُ سَبْقُ مُخْبَرٍ عنه بخلافِ الكذِبِ لا يُشْتَرطُ فيه عدمُ المطابقةِ، بل ذلك أو عَدَمُ مُخْبَرٍ عنه البتَّةَ.

نفسه مُحالٌ، لكنَّ الكذِبَ أعمُّ ممَّا ادعاه كما تقدم بيانهُ، فلا يَلزَمُ ما قاله[1].

المسألة الثانية: وَعْدُ الله تعالى ووعيدُه، وَقَع لابنِ نُباتةَ[2] في خُطبةٍ: «الحمدُ لله الذي إذا وَعَد وَفى، وإذا أَوْعَدَ تجاوز وعفا» وحَسَّنَ ذلك عنده ما جَرَت العوائدُ به من التمدُّحِ بالوفاءِ في الوعد، والعَفْوِ في الوعيد، قال الشاعر[3]:

وإنـي إذا أوعَـدْتُـه أو وعَـدْتُـه لمُخْلِفُ إيعادي ومُنْجِزُ مَوْعدي

فتمدَّح بهما[4]. وقد أنكر العلماءُ على ابنِ نُباتةَ ذلك، وتقريرُ الإنكار: أنَّ كَلامَه هذا يُشْعِرُ بثبوتِ الفَرْقِ بين وعدِ الله تعالى ووعيدِه،

---

(١) قولُه: «فتأمَّل هذا الفَرْقَ... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الأصحُّ ما قاله الفخرُ وغيرُه والله أعلم، وتتَّضحُ المسألةُ بالتقسيمِ الحاصرِ، فنقول: لا يخلو قائلُ: «كلُّ ما تكلَّمْتُ به في جَميع عُمُري كذِبٌ»، أن يكونَ تكلَّم قبل هذا الكلام، أو لم يتكلَّم، فإن تكلَّمَ فلا يخلو أن يكونَ تكلَّم بكذبٍ، أو بصِدْقٍ وكَذِبٍ، فإن كان تكلَّم بكَذبٍ لا غَيْرُ فكلامُه هذا صادقٌ، وإن كان تكَلَّم بصِدْقٍ لا غَيْر، أو بصِدقٍ وكَذِبٍ، فكلامُه هذا كَذِبٌ، وإن لم يتكلَّم قبل هذا الكلامِ فكلامُه هذا كذبٌ على ما سلك الشِّهابُ، ولا صِدْقٌ ولا كذبٌ على ما سلك غيرُه والله أعلم.

(٢) هو الخطيبُ البليغُ أبو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن إسماعيل بن نُباتةَ الفارقيّ، كان إماماً في علوم الأدب، وخطيباً بحلب لسيف الدولة الحمداني، وله واقعةٌ تدلُّ على صلاحٍ وخيرٍ ذكرها ابن خَلِّكان في ترجمته من «وفيات الأعيان» ٣/ ١٥٦-١٥٧، مات سنة (٣٧٤هـ) له ترجمة في «سِيَر أعلام النبلاء» ١٦/ ٤٢١. وقد سبقت الإشارةُ إلى أنَّ للقرافيِّ كتابَ «الأجوبة عن الأسئلة الواردة على خطب ابن نباته».

(٣) هو عامر بن الطُّفَيْل، من فحولِ الشعراء وصناديد الجاهلية، والبيت في ديوانه: ٥٨.

(٤) وفي هذا خبرٌ لطيفٌ بين أبي عمرو بن العلاء وعمرو بن عُبَيْد رأس المعتزلة في زمانه، ذكره ابن قتيبة في «عيون الأخبار» ٢/ ١٤٢.

والفَرْقُ بينهما مُحالٌ عَقْلاً، لأنه إن أُريدَ بالوعدِ والوعيدِ صورةُ اللفظ، وما دلَّ عليه بوضعه اللغويِّ من العموم، فإنَّهما سواءٌ في جواز دخولِ التخصيصِ فيهما، فكما دخل التخصيصُ في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة:٨] بمن [عفا] عنه تفضُّلاً، أو بالتوبةِ أو غيرِ ذلك، فلم يَرَ شرّاً مع عملهِ له، فكذلك دخلَ التخصيصُ في قوله تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة:٧] بمن حَبِطَ عملهُ بردَّتهِ وسوءِ خاتِمتهِ، أو أُخِذَتْ أعمالُه في الظُّلاماتِ بالقِصاصِ وغيره، فلم يَرَ خيراً مع أنه عَمِلَه، وكذلك جميعُ إخباراتِ الوعيدِ والوعد، يخرج منها مَنْ لم يُرَدْ باللفظِ، ويبقى المرادُ فلا فرقَ بينهما من هذا الوجه.

وإن أُريدَ بالوعدِ والوعيدِ مَنْ أريد بالخطاب، ومن قُصِدَ بالإخبارِ عنه بالنعيم أو العقاب، فيستحيلُ أنَّ من أراده الله تعالى بالخَبرِ أن لا يقع مُخْبَرُه، وإلَّا لحصل الخُلْفُ المستحيلُ عقلاً على الله تعالى، بل يجبُ حصولُ النعيمِ لمن أراده الله تعالى بالإخبارِ عن نعيمه، وحصولُ العقابِ لمن أراده الله تعالى بالإخبارِ عن عقابه لئلاّ يلزَمَ الخُلْفُ، فحينئذٍ لا فَرْقَ بينهما أيضاً.

فإن قُلتَ: [إن] أُريدَ بالوعيدِ صورةُ العُموم وهو قابلٌ للتخصيص، وبالوعدِ مَنْ أُريد بالخطاب، فإنه يتعيَّن فيه الوفاءُ بذلك الموعودِ، وحينئذٍ يندفعُ المُحالُ، وتصحُّ هذه العبارة.

قلتُ: هـذا ممكنٌ، غَيْرَ أنه يُوهِمُ أنَّ الله تعالى يعفو عمَّن أُريدَ بالوعيد، ولا يقتصرُ المفهومُ على التخصيصِ فقط كما جرتْ به العادةُ من التمدُّحِ بالعفو، وإن أَكْذَبَ أحدُنا نَفْسَه كما قال الشاعر، فإنَّ الكَذِبَ جائزٌ علينا، ونُمْدَحُ به ويَحْسُنُ منا في مواطن، وهو مُحالٌ على الله تعالى،

وإذا أوهم مثلُ هذا حَرُم إطلاقُه، لأنَّ إطلاقَ ما يُوهِمُ مُحالاً على الله تعالى حرام[1].

١/٢٦ أ **المسألةُ الثالثة**: إذا فَرَضْنا رجلاً صادِقاً على الإطلاق/ وهو زَيْدٌ، فقُلْنا: زيدٌ ومُسَيْلمةُ الحنفيُّ[2] صادقان، أو كاذبان، استحالَ في هذا الخبر أن يكون صادقاً، وإلا لصدقَ مسيلمةُ في قولنا: هما صادقان، أو لكذب زيدٌ في قولنا: هما كاذبان، ويستحيلُ أيضاً أن يكون هذا الخبرُ كاذِباً للزوم صِدْقِ مُسَيْلمةَ في قولنا: هما كاذبان، أو كَذِبَ زَيْدٍ في قولنا: هما صادقان، لكنَّ كَذِبَ زيدٍ مُحالٌ، لأنَّ الفَرْضَ خِلافُه، وإذا ارتفع عنه الصدقُ والكذبُ لزِمَ ارتفاعُ النقيضين كما تقدَّم تقريره قبل هذا فيمَنْ قال: أنا كاذبٌ في بيتٍ لم يتكلَّم فيه إلَّا بهذا الكلام، وقد تقدَّم مبسوطاً، ويلزمُ أيضاً وجودُ الخبرِ بدون خِصِّيصتِه، وهو قَبولُ الصدقِ والكذبِ، وهو مُحالٌ أيضاً.

والجوابُ: قال الإمام فخرُ الدين في «كتاب الأخبار»[3]: إنَّ هذا الخبرَ في قُوَّة خبرين، فإذا قلنا: زيدٌ[4] ومُسَيْلَمةُ صادقان، فتقديرُه: زيدٌ

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: جزمَ الشِّهابُ بخطأ ابنِ نُباتةَ، ويُمكنُ أن يُخَرَّجَ لكلامهِ وَجْهٌ وهو أنَّ وَعْدَ الله لا يُخَصِّصُه إلا الردَّةُ لا غيرُ، ووعيدُه يخصِّصُه الإيمانُ ـ وهو نظيرُ الردَّة ـ والتوبةُ والشفاعةُ والمغفرةُ، ولا مقابلَ لها في جهة الوعدِ، فلما كان الوعدُ مخصِّصاتُه أقلَّ مِن مُخصِّصاتِ الوعيدِ صحَّ أنْ يُفرَّقَ بينهما بناءً على ذلك. وما ذكره من إيهامِ العَفْوِ عمَّن أُريد بالوعيدِ ليسَ من الإيهام الممنوعِ والله أعلم.

(٢) في الأصل: العَنْسيُّ، وهو سَهْوٌ، فالعَنْسيُّ هو الأسودُ وخبره معروف.

(٣) «المحصول» بشرح القرافي ٦/ ٢٨٩٨ باختلافٍ في العبارة.

(٤) الذي في «المحصول»: محمد، وكلامُ الرازي دائرٌ على صِدْق رسولِ الله ﷺ، فكأن القرافي ازورَّ عن هذه الطريقةِ وافترض رجلاً صادقاً إعزازاً لمقام رسولِ الله ﷺ وتوقيراً له أن يجمع بينه وبين مسيلمة الحنفيِّ الكذَّاب في مقام واحد.

صادقٌ، ومسيلمةُ صادقٌ، والأولُ خبرٌ صادقٌ، والثاني خبرٌ كاذبٌ، وكذلك إذا قلنا: كاذبان، صدق مفهومُ الكذِبِ في مُسَيْلمةَ، وكذَبَ في زيد، وهذا الجوابُ يبطلُ بتضييقِ الفَرْضِ بأن نقول: المجموعُ صادقٌ أو كاذب، ونجعل الخبرَ عن المجموعِ وهو مفردٌ في اللفظ، أو يقولَ المتكلمُ: أردتُ المجموعَ والإخبارَ عنه، ولم أُرِد الإخبارَ عن كلِّ واحدٍ منهما، فيبطل هذا الجواب.

والجوابُ الحقُّ: أن نلتزمَ في قولِنا: هما صادقان، أنَّه كذِبٌ، وتقريرُه: أنَّ الكذبَ نقيضُ الصدقِ كما تقدَّم تقريرُه، فإنَّه عدمُ المطابقةِ الذي هو نقيضُ المطابقة، والمتكلِّمُ أخبر عن حصولِ المطابقةِ في المجموع وفي كلِّ واحدٍ منهما، وليست كذلك، لأنَّ الحقيقة تنتفي بانتفاءِ جزئها[1]، فتنتفي المطابقةُ في المجموعِ بنَفْيِها في أحدِهما، ولا شكَّ أنَّها مُنْتَفِيَةٌ في أحدِهما، فيكونُ الحقُّ نَفْيَ المطابقةِ في المجموع، فيكون الخبر كذِباً، وكذلك إذا قلنا: هما كاذبان، فإنَّا أخبَرْنا عن ثبوتِ عَدَم المطابقةِ في حقِّ كلِّ واحدٍ منهما، وإذا قال قائلٌ: العَدَمُ شَمَلُ زَيْداً وعَمْراً، كُذِّبَ خَبرُه هذا بوجودِ أحدِهما، فإنَّ مجموعَ العَدَمَيْن ينتفي بانتفاءِ جزئهِ كما ينتفي مجموعُ الثبوتِ، وقد أشار فخرُ الدين إلى أنَّ الخبرَ يكون كذِباً غيرَ أنه لم يبسُطْ تقريرَه[2].

المسألة الرابعةُ: إذا قُلْنا: الإنسانُ وَحْدَه ناطقٌ، وكلُّ ناطقٍ حَيَوانٌ، فإنه يَنْتُجُ: الإنسانُ وَحْدَه حَيوان، وهذا خبرٌ كاذبٌ مع أَنَّ مقدِّماتهِ

---

(١) قولُه: «المسألة الثانية. . . إلى قوله: بانتفاءِ جُزْئها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله جوابٌ حسنٌ بناءً على أنَّ الخَبرَ لا بُدَّ أن يكونَ صِدْقاً أو كَذِباً، وأَمَّا على أنَّه يخلو عنهما، فلا إشْكال.

(٢) انظر بَسْطَ القرافي لهذه المسألة في شرحه على «المحصول» ٦/ ٢٩٠٤.

صحيحة، فكيف يُنْتِجُ الصادقُ الخبرَ الكاذبَ؟ وذلك إذا جوزناه يُبْطِلُ علينا بابَ الاستدلال. والجوابُ: أنَّ الفسادَ إنما جاء من جهة أنَّ المقدِّمة الأولى هي مقدِّمتان التفَّت إحداهما بالأُخرى، إحداهما سالبةٌ والأخرى مُوجبة، فإنَّ قولَنا: الإنسانُ وحدَه ناطقٌ، معناه: أنه ناطقٌ، وَغَيْره غَيْرُ ناطق، هذا هو مدلولُ وَحْده لغةً، فإنْ جعلنا مُقدِّمةَ الدليل هي المُوجِبة وحْدَها، صحَّ الكلام، فإنه يصيرُ: الإنسانُ ناطقٌ، وكلُّ ناطقٍ حَيْوانٌ، فيَنْتجُ: كلُّ إنسانٍ حَيوان، ولا مُحالَ في هذا. وإن جعَلْنا مقدِّمةَ القياسِ هي السالبة، لم يصحَّ الإنتاجُ لفواتِ شَرْطه، وهو أنَّ الشَّكْلَ الأولَ من شَرْطه أنْ تكون صُغْراه موجبةً، وهذه سالبةٌ، فلا يصحُّ[1]، ألا تَرى أنك إذا قُلْتَ: لا شيءَ من الإنسان بحجرٍ، وكلُّ حَجَرٍ جسمٌ، كانت النتيجةُ: لا شيءَ من الإنسان بجسمٍ، وهو باطلٌ، فلا بُدَّ أن تكون مقدِّمةُ القياسِ في هذا الشكل موجبةً إذا كانت صُغْرى، وهذا الكلامُ قد جُعِلَتْ فيه سالبةً، فلذلك حصل فيه أَمرٌ مُحالٌ، وإنْ جعَلْنا مجموعَ المقدِّمتَيْن مقدِّمةً واحدةً امتنع أيضاً، فإنه لا قياسَ عن ثلاث مقدِّماتٍ، ويلزَمُ الفسادُ من كَوْنِ إحداهما سالبةً كما تقدَّم[2].

---

(١) لمزيدٍ من إيضاحِ هذه المصطلحات المنطقية والتمثيل لها، انظر «التقريب لحدِّ المنطق»: ٢٣٣ لابن حزمٍ الأندلسي وهو الجزءُ الرابع من «رسائل ابن حزم».

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الرابعة بقوله: أجابَ بأنَّ قول القائلِ: الإنسانُ وَحْدَه ناطقٌ في قُوَّةِ مقدِّمتين: موجبةٍ وسالبةٍ، وأكمل جوابه بناءً على ذلك، وهو جوابٌ حَسَنٌ، ولقائلٍ أن يُجيبَ بأن المقدِّمةَ الأولى لمَّا قُيِّدَ موضوعُها بِوَحْدَه كان يجبُ أن يُذْكَرَ الموضوعُ في الثانيةِ مُقيَّداً بقيده، ولو ذُكِرَ كذلك لظهرَ الفسادُ في المقدِّمةِ الثانية، إذ ليس الإنسانُ وحدَه حيواناً، بل هو وغيره، ففسادُ النتيجة لفسادِ إحدى المقدِّمتين، وهذا الجواب مُغْنٍ عن الجوابِ الأول مع أنه حَسَن.

المسألةُ الخامسة: نقولُ: الفُولُ يغذو الحمامَ، والحمامُ يغذو البازِيَّ، فالفولُ يَغذو البازيَّ، المقدِّمتان صادقتان، والخبرُ الذي أنتجناه كاذبٌ، وهو قولُنا: الفولُ يغذو البازيَّ، فإنه لا يأكلُ إلَّا اللحْمَ، فكيف يَنْتُجُ الصادقُ الكاذبَ وذلك يُخِلُّ بنظامِ الاستدلال؟

والجوابُ: أنَّ الفسادَ جاءَ من جهةِ عدمِ اتِّحادِ الوَسَطِ، فإنَّ قولَنا: الفولُ يغذو الحمام، الأصلُ أن نقول: وكل ما يغذو الحمامَ يغذو البازي، ولم نأخُذْه، بل أخَذْنا مفعوله[1]، وضابطُ اتحادِ الوسط الذي هو شرطٌ في الإنتاج أن تأخُذَ عَيْنَ الخبرِ في المقدِّمة الأولى، فتجعلَه مُبتدأً في الثانية، وهنا لم تأخُذْه، بل أخذْتَ مفعولَه، وجعَلْتَه مبتداً في الثانية، فلم يتَّحد الوسطُ، وإذا لم يَتَّحد الأوسطُ، لم يحصُل الإنتاجُ. ونظيرُه أن تقول: زيدٌ مُكْرِمٌ خالداً، وخالدٌ مُكْرمٌ عَمْراً، ينتجُ: زيدٌ مكرِمٌ عمراً، وذلك غيرُ لازمٍ لجوازِ أن يكون زيدٌ عَدُوّاً لعَمْرو ولَمْ يُكْرِمْه، وعلى هذا السؤالِ متى أخذْتَ مفعولَ الوسطِ بطل الإنتاجُ، ومتى أخَذْتَه نفسَه فهو الذي يحصلُ به الإنتاجُ، ويصدُقُ معه الخبر فتأمل[2].

المسألة السادسة: نقولُ: كلُّ زوج عَدَدٌ، والعددُ: إمَّا زَوْجٌ، أو فَرْدٌ، يَنْتُجُ: الزوجُ إمَّا زَوْجٌ أو فرد، والإخبارُ عن كَوْنِ الزوجِ منقَسِماً إلى الزوجِ والفَرْدِ كاذبٌ، فإنَّ المُنْقَسمَ إلى شيئين لا بدَّ وأن يكونَ مُشْتَرَكاً بينهما، والزوجُ ليس مشتَركاً فيه بين الزوج/ والفرد، فالمقدِّماتُ صادقةٌ ٢٧/أ والخبرُ الذي أنتجَتْه كاذبٌ، فيلزَمُ المحال كما تقدَّم.

والجواب: أنَّ المُحالَ إنما نشأَ من جهة أن المقدِّمةَ الثانيةَ في هذا الشكلِ مِن شَرْطِها أن تكون كُلِّيةً، وقولُنا: العددُ إما زَوْجٌ أو فَرْدٌ قَضِيَّةٌ

---

(١) يعني مفعولَ المحمول.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الخامسة بقوله: جوابُه ظاهرٌ صحيح.

مُنْفَصلةٌ نصَّ أربابُ المنطق على أنها إنما تكون كُلِّيةً بأزمانِها وأوضاعِها، فإن لم تَقَع الإشارةُ إلى أنَّ ذلك الحكمَ ثابتٌ لذلك المحكومِ عليه في جميع الأحوال، وعلى جميع التقادير، لم تَكُنْ كُلِّيّةً. إذا تقرَّر هذا فنقولُ: ما تُريدُ بقَوْلك: العَدَدُ إما زَوْجٌ أو فَرْدٌ؟ تريدُ [بالعددِ] في أيِّ حالةٍ كان، أو من حيث الجملةُ؟ فإن أردْتَ الأُولى كان معنى كلامِك: العَدَدُ في حالةِ كونه زَوْجاً هو منقسمٌ إلى الزوجِ والفَرْدِ، وذلك كاذبٌ، وإن وقع حالةَ كَوْنهِ فَرْداً انقَسَم إليهما أيضاً، وذلك كاذبٌ أيضاً، فهذه المقدِّمةُ كاذبةٌ ضرورةً على هذا التقدير، وإن أرَدْتَ بالعددِ العدَدَ من حيثُ الجملةُ، فهو إشارةٌ إلى القَدْرِ المشتَرَكِ بين جميعِ الأعداد، فإنَّ القَدْرَ المشتَرَكَ ينقسم إلى أنواع وذلك صادق، غيرَ أنها إذا صَدَقت المقدِّمةُ على هذا التقديرِ كانت جُزْئيةً، فإنَّ المشتركَ يكفي في تحقُّقه صورةٌ واحدة، وإذا كانت جزئيةً بطلَ شرطُ الإنتاج، وهو كَوْنُ المقدِّمةِ الثانيةِ كُلِّيةً، فظهر حينئذٍ أنَّ هذه المقدمةَ الثانيةَ إما كاذبةٌ أو فات فيها شرط الإنتاج، وعلى التقديرين لا تصحُّ النتيجة ولا يُوْثَقُ الخبر الناشيء عن هذا التركيب(١).

المسألة السابعة: نقولُ: الوَتِدُ في الحائط، والحائطُ في الأرضِ يَنْتُجُ قولُه: الوَتِدُ في الأرض، وهو خبرٌ كاذبٌ، فإن الوَتِدَ ليس في الأرض، فقد أنتج الصادقُ الكاذبُ، فيلزم المحالُ كما تقدَّم.

والجوابُ: أنَّ هذا الكلامَ فيهِ توسُّعٌ وهو قولُك: الحائطُ في الأرض، فإنَّه لم يغِبْ بجُمْلتهِ في الأرضِ بل أبعاضُه، فهو مَجازٌ من باب إطلاق الجُزءِ(٢) على الكُلِّ، فلو كان اللفظُ حقيقةً، وأَنَّ جُمْلَةَ: الحائطُ

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ السادسة بقوله: ما ذكره من الجواب صحيحٌ ظاهر.

(٢) الصوابُ أن يقال: من بابِ إطلاق الكُلِّ على الجُزْءِ، لأن العلاقة هنا كُلِّيةٌ؛ أَطْلَقَ الكُلَّ وأراد الجزء.

في الأرض، كان الوَتِدُ في الأرض خبراً[1]، وكان الخبرُ حقّاً كقولِنا: المالُ في الكيس، والكيسُ في الصندوقِ، فالمالُ في الصندوق، وهذا خبرٌ حقٌّ لأنه ليس فيه توسُّعٌ بخلافِ الحائطِ في الأرض.

فإن قلتَ: ظرفُ الزمانِ والمكانِ ليس من شرطهِ الإحاطةُ كقولهِ تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٤]، والمرادُ: ما على ظهرِهما، وكقولهِ تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وهو إنَّما يُعْبَدُ فوقَ ظهرِهما، فاللفظ حقيقةٌ، وكذلك إذا قُلنا: زيدٌ عندك، حقيقةٌ وإنْ لم يَغِبْ في المكانِ الذي أنت فيه، وكذلك: زيدٌ في الزمان ليس معناه الإحاطةَ لأنَّ الزمانَ/ هو اقترانُ حادثٍ بحادثٍ، ٢٧/ب والاقترانُ نِسْبةٌ وإضافةٌ لم تُحِطْ بزيدٍ كإحاطة ثَوْبهِ إنَّما هي في ذينك[2] الحادثَيْن لا تتعدَّاهما، وكذلك إذا فسَّرنا الزمان بحركاتِ الأفلاك، فإنَّ الحركةَ قائمةٌ في الفَلَكِ لم تُحِطْ بزيدٍ وغيرِهِ من حوادث الأرض، بل المحيطُ هو الفَلَكُ وحده، فظهر حينئذٍ أنَّ تَسْميةَ الزمانِ والمكان ظرفَيْن ليس معنى ذلك الغيبةَ فيهما وإحاطتَهما بالمظروف، فبطل ما ذكرتُموه من التوسُّع، وبطل أيضاً ما يعتقدُه كثيرٌ من النحاة من الظرفيةِ الحقيقية.

قلتُ: إذا أُلْزِمْتُ هذا، أقولُ: الوَتِدُ في الأرض حقيقةٌ، ويكونُ الخبرُ صادِقاً، ولا مُحالَ حينئذٍ، والسؤالُ والإشكالُ إنَّما جاء مِنْ قِبَلِ أنَّ الوتِدَ ليس مُغَيَّباً في الأرض، أمَّا على هذا التقديرِ، فلا يلزَمُ إشكالُ ولا يضرُّنا التزامُ ما ذكَرْتَه، فالسؤالُ ذاهبٌ على كلِّ تقديرٍ، وهو المقصود[3].

---

(١) في الأصل: جَزْماً، وصَوَّبْناه من المطبوع.

(٢) في الأصل: تَيْنِك، وهو خطأ.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة السابعة بقوله: ما ذكره في الجواب أيضاً صحيحٌ إلَّا قولَه: و«كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ وهو إنَّما يُعْبَدُ فوق=

المسألةُ الثامنة قولُنا: هذا الجبلُ ذَهَبٌ، لأنَّ كُلَّ من قال: إنه ذهب، قال: إنَّه جِسْمٌ، صادقٌ يَنْتُجُ أَنَّ كُلَّ من قال: إنه ذهب، صادق، وهذا الخبرُ كاذبٌ مع صدق المُقَدِّمات، وبهذا النَّمَط يُسْتَدَلُّ على أنَّ كُلَّ ما في العالم ذَهَبٌ وياقوتٌ وحَيَوانٌ، وجميعُ أنواعِ المُحالات يقَرِّرُها بهذا الدليل، وهذه مَغْلَطَةٌ عظيمةٌ، والجوابُ عنها مِن وجوه:

أحدها: أَنَّ قَوْلَ القائلِ: هذا الجبلُ ذهبٌ، مُحالٌ وكَذِبٌ، والمُحالُ يجوز أن يَلْزَمَه المُحال، فيكونُ المُحالُ في النتيجةِ إنما نَشأَ من هذا المُحال، فنحنُ نلتَزِمُ أنَّه ذهبٌ على هذا التقديرِ المُحال، ولا محذورَ، وإنما المحذورُ في أنَّه ذَهَبٌ في نفسِ الأمر.

وثانيها: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنه يقول: إِنَّه جسمٌ، فإنَّ قوله: هو ذَهبٌ، مُحالٌ، والمُحالُ يجوز أن يلزَمَه المُحالُ، وهو كونُ الذهبِ ليس بجِسْمٍ فتبطلُ المقدِّمةُ الأُولى فلا تلزَمُ النتيجة.

وثالثها: أنَّا لا نُسَلِّمُ صِحَّةَ المُقَدِّمات، ونُسَلِّمُ أنَّه صادقٌ، لكنه قد تقدَّم مِنْ قوله أمران: أحدُهما: قولُه: إنه ذهبٌ، والآخرُ: قولُه: إنه جسمٌ، فهو صادقٌ في قوله: إنه جسم لا في قوله: إنه ذَهَبٌ، فلا يحصلُ

= ظهرهما، فاللفظ حقيقةٌ»، فإنَّ الفوقية تقتضي الاستقرارَ، والاستقرارُ يقتضي المماسَّة، وذلك من صفاتِ الحوادث، فإن كان أراد ظاهر ذلك اللفظِ فهو خطأ» انتهى كلامُ ابن الشاط.

قُلتُ: ما قاله ابنُ الشاط هو نزوعٌ إلى التأويل وإبطالٌ للعلوِّ والفوقية الثابتين بالكتابِ والسنة، ومذهبُ السلفِ الصالح إثباتُ ذلك إذ هو صفةُ كمالٍ، ولا يستلزم نَقْصاً، ولا يوجبُ محذوراً، ولا يخالفُ كتاباً، ولا سُنَّةً، ولا إجماعاً، فنَفْيُ حقيقتهِ يكون عينَ الباطلِ والمحالِ الذي لا تأتي به شريعةٌ أصلاً، ولبَسْطِ هذه المسألةِ واستقصاءِ أدلتها، انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٣٨٠ لابن أبي العِزِّ الحنفي.

المقصودُ للسائلِ لا سيَّما وقولُنا: صادقٌ، لفظٌ مُطْلَقٌ يصدُقُ بفَرْدٍ وصورةٍ واحدة، وقد بينَّاها، فاندفع الإشكالُ[1]. [فهذه نُبْذَةٌ من الأخبار مُشْكِلَةٌ لا يَتَحدَّثُ فيها إلا الفضلاءُ النبلاءُ؛ لتوقُّفِ سؤالِها وجوابِها على دقائقَ من العلوم، وقد تُذْكَرُ في سياق المُغالطات، فيَعْسُرُ الجوابٌ عنها، وقد اتَّضح منها جملةٌ ههنا تُوجبُ الإعانةَ على فَهْم غيرِها والله المستعانُ لا رب غيره][2].

---

(١) علَّقَ ابن الشاط على المسألة الثامنةِ بقوله: أجوبتُه صحيحةٌ، غَيْرَ أنه كان الأَوْلى الجوابَ بأن شرطَ الإنتاج غيرُ موجودٍ، وهو اشتراك المقدّمتين الوسط، ولم يشتركا في هذا القول في الوسط، ففات شرطُ الإنتاج، ولزِمَ بفَوْتهِ الخطأ والكذِبُ.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدركناه من المطبوع.

الفَرقُ الثالثُ

بين الشرطِ اللُّغويِّ وغيره

من الشروط العقليةِ والشرعية والعادية[1]

فإنَّ أكثرَ الناس يعتقدُ أنَّ الكُلَّ معنى واحد، وأنَّ اللفظَ مَقولٌ عليها بالتواطُؤ، وأنَّ المعنى واحدٌ، وليس كذلك، بل للشروط اللغوية قاعدةٌ مُباينةٌ لقاعدةِ الشروط الأُخَرِ، ولا يَظْهَرُ الفَرْقُ بين القاعدتين إلاّ ببيانِ حقيقة الشرط، والسببِ، والمانعِ. / ٢٨/أ

أما السَّبَبُ، فهو الذي يلزَمُ مِنْ وُجودِه الوجودُ، ومِنْ عَدَمِه العَدَمُ لذاتهِ[2].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على ترجمة الفرق الثالث بقوله: كان حقُّه كما فَرَّقَ بين الشرطِ اللغويِّ وغيرِه، أن يُفَرِّقَ بين سائرِ الشروطِ، فإنَّ الشرطَ العقليَّ ارتباطُه بالمشروطِ عقليٌّ، ومعنى ذلك: أنَّ مِن حقيقةِ المشروطِ ارتباطَ ذلك الشرطِ به. والشرطُ الشرعيُّ ارتباطُه بالمشروطِ شرعيٌّ، ومعنى ذلك: أنَّ الله تعالى ربط هذا الشرطَ ومَشْروطَه بكلامِه الذي نُسمِّيهِ خطابَ الوضع. والشرطُ العاديُّ ارتباطُه بالمشروطِ عاديٌّ، ومعنى ذلك: أنَّ الله تعالى ربطَ هذا الشرطَ بمشروطهِ بقُدْرتهِ ومشيئته. والشرطُ اللغويُّ رَبَطه بمشروطهِ واضعُ اللغة، أي: جعلَ هذا الربطَ اللفظيَّ دالاً على ارتباطِ معنى اللفظِ بَعْضهِ ببعضٍ. هذه فروقٌ بين هذه الشروطِ واضحةٌ.
وأما الفرقُ الذي ذكره فمبنيٌّ على اصطلاح أُصوليٍّ، ولذلك احتاجَ في بيانهِ إلى ذكر الفرقِ بين الشرطِ، والسببِ، والمانع عند أهل الأصولِ، وليس ذلك بمُتَّفقٍ عليه، فقد ذهب الأستاذ أبو إسحاقَ الإسفرايينيُّ إلى خلافهِ، وما ذكره من رُسومِ السبب، والشرطِ والمانعِ لا بأس به، وما ذكره مِن أنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ فبناء على ذلك الاصطلاح، وما ذكره من احتمالِ تسميةِ جميع تلك الشروط شُروطاً باعتبارِ قَدْرٍ مُشْتَرَكٍ بينها، وهو توقُّفُ الوجودِ على الوجودِ مع قطعِ النظر عما عدا ذلك صحيحٌ ظاهِر.

(٢) انظر «قواطع الأدلة» ٢/ ٢٧٢ للسمعاني، و«الكلِّيات»: ٥٠٣ للكفوي.

أما القيدُ الأولُ: فاحترازٌ من الشرطِ، فإنه لا يلزَمُ من وجودِه شيءٌ، إنَّما يُؤثِّرُ عَدَمُه في العَدَمِ.

والقيدُ الثاني: احترازٌ من المانع، فإنَّ المانعَ لا يلزَمُ من عَدَمهِ شيءٌ، إنما يُؤثِّر وجودُه في العدم.

والقيدُ الثالثُ: احترازٌ مِن مُقارنةِ وجودِ السببِ عَدَمَ الشرطِ أو وجودَ المانع، فلا يلزَمُ الوجودُ، أو إخلافهِ بسببٍ آخَرَ حالةَ عَدَمِه فلا يلزَمُ العَدَمِ.

وأما الشرطُ، فهو الذي يلزمُ من عَدَمهِ العدمُ، ولا يلزمُ من وجودِه وجودٌ ولا عَدَمٌ لذاته، ولا يشتملُ على شيءٍ من المناسبةِ في ذاته بل في غيره[1].

فالقيدُ الأول: احترازٌ من المانع، فإنَّه لا يلزمُ من عَدَمهِ شيء.

والقيدُ الثاني: احترازٌ من السببِ، فإنه يلزَمُ من وجودِه الوجود.

والقيدُ الثالث: احترازٌ من مقارنةِ وجودهِ لوجودِ السبب، فيلزمُ الوجودُ، ولكن ليس ذلك لذاته، بل لأجلِ السببِ أو قيامِ المانعِ، فيلزمُ العدمُ لأجلِ المانع لا لذاتِ الشرط.

والقيدُ الرابع: احترازٌ من جُزء العلَّةِ، فإنَّه يلزمُ من عدمهِ العدمُ، ولا يلزمُ من وجودهِ وجودٌ ولا عَدمٌ، غيرَ أنه مشتملٌ على جزءِ المناسبة، فإنَّ جُزْءَ المناسبِ مُناسب.

وأما المانعُ، فهو الذي يلزمُ من وجودهِ العدمُ، ولا يلزمُ من عَدَمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته.

فالقيدُ الأول: احترازٌ من السببِ، فإنه يلزمُ من وجودِه الوجودُ.

(١) انظر «الكليات»: ٥٣٠ حيث أجاد الكَفَويُّ في استقصاءِ أنواع الشروط، وذكر هذا منها. وسمَّاه الشرط الحقيقيَّ، وما ذكره القرافيُّ في تعريف الشرط ذكره الطُّوفي في «شرح مختصر الروضة» ١/ ٤٣٥ وعلَّق عليه بما يزيده وضوحاً.

والقيدُ الثاني: احترازٌ من الشرط.

والقيدُ الثالث: احترازٌ من مقارنةِ عَدَمِهِ لعدمِ الشرط فيلزمُ العدم، أو وجودِ السببِ، فيلزمُ الوجودُ، ولكن بالنظرِ لذاتهِ، لا يلزمُ شيءٌ من ذلك. إذا تقرَّرَ ذلك يَظْهَرُ أنَّ المُعْتَبَرَ من المانع وجودُه، ومن الشرطِ عَدَمُه، ومن السبب وجودُه وعَدَمُه، والثلاثة تصلُحُ الزكاةِ مِثالاً لها، فالسببُ النصابُ، والحَوْلُ شَرْطٌ، والدَّيْنُ مانعٌ.

إذا ظهرَتْ حقيقةُ كُلٍّ واحدٍ من السببِ والشرط والمانع، يظهَرُ أنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ بخلافِ غيرِها من الشروطِ العقليةِ كالحياةِ مع العلم، أو الشرعيةِ كالطهارة مع الصلاة، أو العاديةِ كالسُّلَّمِ مع صعودِ السطح[1]، فإنَّ هذه الشروطَ يلزَمُ من عَدَمِها العدمُ في المشروطِ، ولا يلزمُ مِن وجودها وجودٌ ولا عَدَمٌ، فقد يُوجَدُ المشروطُ[2] عند وجودِها كوجوبِ الزكاة عند دَوَرانِ الحَوْلِ الذي هو شَرطٌ، وقد يُعْدَمُ لمقارنةِ الدَّيْنِ لدَوَران الحولِ مع وجود النصاب.

٢٨/ب وأما الشروطُ اللغويةُ/ التي هي التعاليقُ، كقولنا: إنْ دخلتِ الدارَ فأنت طالق، يَلْزَمُ من الدخولِ الطلاقُ، ومن عدم الدخول عدمُ الطلاق، إلَّا أنْ يَخْلُفَه سببٌ آخَرُ كالإنشاءِ بعد التعليقِ، وهذا هو شأنُ السببِ أن يلزَمَ مِن عَدَمِهِ العدمُ، إلَّا أن يَخْلُفَه سببٌ آخَرُ، فإذا ظهر أنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ دونَ غيرِها، فإطلاقُ اللفظِ على القاعدتَيْن أمكن أن يقال بطريقِ الاشتراكِ، لأنه مُسْتَعْملٌ فيهما، والأصلُ في الاستعمالِ الحقيقةُ، وأَمكنَ أن يُقالَ بطريقِ المجازِ في أحدِهما، لأنَّ المجازَ أرجَحُ من

---

(١) انظر «الموافقات» ١/ ١٩٧ حيث تكلَّم الشاطبي على هذه الشروط ومَثَّلَ لها بنَحْوِ ما مثَّل به القرافيّ.

(٢) في الأصل: الشرط، وصوابُه ما هو مثبت.

الاشتراكِ، وأمكنَ أن يُقالَ بطريقِ التواطُؤ باعتبارِ قَدْرٍ مُشْتركٍ بينهما، وهو توقُّفُ الوجودِ على الوجودِ، مع قطعِ النَّظَرِ عما عدا ذلك، فإنَّ المشروطَ العقليَّ وغيرَه يتوقَّفُ دخولُه في الوجودِ على وجودِ شَرْطهِ، وأن يكونَ وجودُ شَرْطهِ لا يقتضيهِ، والمشروطُ اللغويُّ يتوقَّفُ وجودُه على وجودِ شَرْطه، ووجودُ شَرْطهِ يقتضيه، ثم الشرطُ اللغويُّ يُمكنُ التعويضُ عنه والإخلافُ والبَدَلُ[1] كما إذا قال لها: إن دخَلْتِ الدارَ فأنتِ طالق ثلاثاً، ثم يقول لها: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فيقَعُ الثلاثُ بالإنشاءِ بَدَلًا عن الثلاثِ المعلَّقةِ، وكقوله: إن أَتَيْتَني بعَبْدي الآبِقِ فلك هذا الدينارُ، ولك أن تُعطيَه إياه قبل أن يأتيَ بالعبدِ هِبَةً، فتخلفُ الهبةُ استحقاقه إياه بالإتيانِ بالعَبْد، ويُمكنُ إبطالُ شرطيتهِ كما إذا نَجَّزَ الطلاقَ، فإنَّ التنجيزَ إبطالٌ للتعليق، وكما إذا اتفقنا على فَسْخِ الجِعالة. والشروطُ العقليةُ لا يقتضي وجودُها وجوداً، ولا تقبلُ البدَلَ والإخلافَ[2]، ولا تقبلُ إبطالَ الشرطيةِ إلَّا الشرعية خاصة[3]، فإنَّ الشرعَ قد يُبطلُ شرطيةَ الطهارةِ والسِّتارةِ عند مُعارضةِ التعذُّرِ أو غيرِه، فهذه ثلاثةُ فروقِ اقتضاءِ الوجودِ والبَدَلِ والإبطالِ.

إذا تخلَّصَ الفرقُ بين القاعدتَيْن، وتميَّزَتْ كلُّ واحدةٍ منهما عن الأخرى، فنُوشِّحُ ذلك بذِكْر مسائلَ من الشروطِ اللغوية[4] فيها مباحثُ

---

(١) قولُ القرافيِّ: «ثم إنَّ الشرط اللغويَّ يمكنُ التعويضُ عنه والإخلافُ والبَدَلُ» علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ أيضاً.

(٢) قوله: «والشروط العقلية. . . إلى: والإخلاف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ أيضاً.

(٣) قال ابن الشاط: جميعُ الشروط تقبلُ الإبدالَ والإخلافَ والإبطالَ ما عدا العقليةَ خاصّةً، فإنَّ ما عدا العقليَّ من الشروطِ رَبْطُه بالوضعِ، فلا يمتنعُ رَفْعُ ذلك الربط.

(٤) قول القرافي: «إذا تخلَّص الفرق. . . إلى آخرِ المسألة الأولى» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره في ذلك وفي المسألة بجُمْلتها صحيحٌ، والله أعلم.

دقيقةٌ، وأمورٌ غامضة، وإشاراتٌ شريفةٌ تكون الإحاطةُ بها حِلْيةً للفضلاءِ، وجمالاً للعلماء، ولنقتصر من ذلك على ثمانِ مسائل:

المسألة الأولى: أنشدَ بعضُ الفضلاء[1]:

ما يقولُ الفقيه أيَّده الله ولا زال عنده إحسانُ
في فتىً علَّق الطلاقَ بشَهْرٍ قَبْلَ ما قَبْلَ قَبْلِه رمضانُ

اعلمْ أنَّ هذا البيتَ من نوادرِ الأبيات، وأشرفِها معنى، وأدقِّها فهماً، وأعسَرِها[2]/ استنباطاً، لا يُدْرِكُ معناه إلّا العقولُ السليمة، والأفهامُ المستقيمةُ، والفِكرُ الدقيقةُ مِن أفراد الأذكياء، وآحادِ الفضلاء والنبلاء، بسبب أنه بيتٌ واحدٌ، وهو مع صعوبةِ معناه، ودِقَّةِ مغزاه مشتملٌ على ثمانيةِ أبياتٍ في الإنشادِ بالتغيير، والتقديمِ، والتأخيرِ بشَرْطِ استعمالِ الألفاظِ في حقائقِها دون مجازاتِها مع التزام صحّةِ الوزن على القانونِ اللغوي، وكلُّ بيتٍ مشتملٌ على مسألةٍ من الفقه في التعاليقِ الشرعية، والألفاظ اللغوية، وتلك المسألةُ صَعبةُ المَغْزى، وَعِرَةُ المُرْتَقى، ومُشتملٌ على سَبْعِ مئةِ مسألةٍ وعشرين مسألةً من المسائل الفقهيةِ، والتعاليقِ

۲۹/أ

(١) لم أهتد إلى هذا الفاضل. ولا ينقضي العجبُ من تنويهِ الإمام القرافيِّ بهذا النمط من الشعرِ الذي ركِبتْهُ الحَذْلَقَةُ من كلِّ وجه، فَضْلاً عن أن يكون طريقةً سليمةً في صياغةِ المسائلِ الفقهية، ولقد خسر الفقه كثيراً حين انعطفِ إلى مِثْلِ هذه الأحاجي والألغاز التي لا تصقلُ ذوقاً، ولا تُربّي ملكةً فقهيةً، وهو ما كانت تَزْوَرُّ عنه طرائق المتقدّمين في صياغة الفقه كالذي نجده عند فقهاء المذاهب الكبار وأتباعِهم. هذا، وقد تصدَّى العلّامة ابن عابدين لهذين البيتين، وجمع جراميزَه لشَرْحِهما في رسالة مستقلة عنوانها «إتحاف الذكي النبيه بجوابِ ما يقول الفقيه» انظر «رسائل ابن عابدين» ١/ ٢٣٢-٢٤٠.

(٢) كذا في الأصل، وفي المطبوع: وأَغْرَبِها. ويلوح لي أنَّ العُسْرَ أولى من الغرابة في شأن هٰذه البابةِ من الشعر.

اللغوية بشَرْطِ التزامِ المجازِ في الألفاظ، وإطِّراحِ الحقائق، والإعراضِ عن ضابطِ الوزن وقانونِ الشعر بأن يَطولُ البيتُ نَحْواً من ضِعْفهِ، ويحصلُ هذا العددُ العظيمُ من هذه اللفظاتِ الثلاثِ وتبديلِها بأضدادِها واستعمالِها في مجازاتِها وتنقُّلِها في التقديمِ والتأخيرِ مُفْتَرِقَةً ومُجْتمعةً على ما سيأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

وقد وقع هذا البيتُ لشيخِنا الإمام الصَّدْرِ العالمِ جمالِ الفضلاء، رئيسِ زمانهِ في العلومِ، وسَيِّدِ وقته في التحصيل والفُهومِ، جمالِ الدين الشيخ أبي عَمْرو[1] بأرضِ الشام، وأفتى فيه وتفنَّنَ، وأبدع فيه ونَوَّعَ - رحِمَه الله وقَدَّسَ روحَه الكريمة - وها أنا قائلٌ لك لَفْظَه الذي وقع لي بفَصِّه ونَصِّه، ثم أذكر بعد ذلك ما وهبه الله تعالى لي من فضله.

قال رحمَه الله[2]: هذا البيتُ من المعاني الدقيقةِ الغريبةِ التي لا يعرفُها في مثل هذا الزمان أحدٌ[3]، وقد سُئِلتُ عن هذه المسألة بمصرَ، وأجبتُ بما فيه كِفايةٌ، ثم سُئلتُ عنها بدمشق، فقلت: هذا البيتُ يُنشدُ على ثمانيةِ أوجه، لأنَّ ما بعدَ «قبلَ» الأولى قد يكون قَبْلَيْن، وقد يكون بَعْدَيْن، وقد يكون مختلفين، فهذه أربعةُ أوجهٍ، كلٌّ منها قد يكون قَبْلَه «قَبْلَ»، وقد يكون قَبْلَه «بعدُ»، صارت ثمانيةً، فأَذكُرُ قاعدةً ينبني عليها تفسيرُ الجميع، وهي: أنَّ كلَّ ما اجتمع فيها قَبْلُ وبَعْدُ فأَلْغِهما، لأنَّ كُلَّ شهرٍ حاصلٌ بَعْدَما هو قَبْلَه، وحاصلٌ قَبْلَ ما هو بَعْدَه. فلا يبقى حينئذ إلّا

---

(١) يعني شيخ المالكية أبا عمرو بن الحاجب وقد سبقت ترجمتُه في مقدمة التحقيق.

(٢) انظر كلام ابن الحاجب في «الأمالي» ٢/ ٦٦٨.

(٣) ليس هذا من كلام ابن الحاجب، بل البيتُ ممّا استهجنه ابن الحاجب فقال: إنما يستعظمُ معنى مِثْلِ ذلك - يعني هذه الألغاز - قومٌ ليست لهم ممارسةٌ لدقائق العلوم الشرعية. انتهى كلامُه.

بعده رمضان، فيكون شعبان، أو قَبْلَه رمضانُ، فيكونُ شَوّالاً، فلم يَبْقَ إلاَّ ما جميعُه قَبْلُ، أو جميعُه بَعْدُ، فالأولُ هو الشهرُ الرابعُ من رمضان، لأنَّ معنى: «ما قَبْلَ قبلهِ رمضان» شهرٌ تقدَّم رمضانُ قبل شهرين قبله، وذلك ذو الحِجَّةِ، والثاني هو الرابعُ أيضاً ولكن على العكسِ، لأن معنى «بَعْدَ ما بَعْدَ بعدِه رمضان»: شهرٌ تأخَّر/ رمضانُ بعد شهرين بعده، وذلك جُمادى الآخرة.

٢٩/ب

فإذا تقرّر ذلك، «فقَبْلُ ما قَبْلَ قَبْلهِ رمضان»: ذو الحِجَّةِ، وقَبْلُ ما بَعْدَ بعدِه رمضانُ شعبانُ، لأن المعنى بَعْدَه رمضان، وذلك شعبانُ، وبَعْدَ ما قَبْلَ قَبْلهِ[1] رمضان، شَوَّالٌ، لأنَّ المعنى قبله رمضان، وذلك شَوَّال. وقَبْلَ ما بَعْدَ قَبْلهِ رمضان، شوالٌ، لأنَّ المعنى أيضاً قبله رمضان وذلك شَوال، فهذه الأربعةُ الأول.

ثمَّ أَجْرِ الأربعةَ الأُخَرَ على ما تقدَّم فإنَّ بَعْدَ ما قبل قبلهِ رمضانُ، شَوَّالٌ، لأن المعنى قبله رمضان، وذلك شَوَّال. وبَعْدَ ما بَعْدَ بعدِه رمضان، وذلك جُمادى الآخرة، لأن ما بعد بعدِه شعبان وبَعْدَه رمضان، فهو جُمادى الآخرة، وبَعْدَ ما قبل بَعْدِه رمضانُ، شَعْبانُ لأنَّ المعنى بعده رمضان، وذلك شعبان، وبَعْدَ ما بَعْدَ قبلهِ رمضانُ، شعبانُ، لأنَّ المعنى بعده رمضان وذلك شعبان.

قلتُ: هذا نصُّ ما وجَدْتُه مكتوباً عنه رحمه الله في تعليقٍ عُلِّقَ عنه في «مسائلهِ النادرة»[2] التي سُئِل عنها، وبَقِيَتْ أُمورٌ لم يتعرَّضْ لها الشيخُ

---

(١) كذا في الأصل، والصوابُ كما في «أمالي ابن الحاجب» ٢/ ٦٦٩ «وقَبْلَ ما قَبْلَ بعدِه».

(٢) يعني «الأمالي النحوية» لابن الحاجب، وهو كتابٌ نفيسٌ دالٌّ على غَوْرِ مُصنِّفهِ وإمامته.

رحمه الله فينبغي في زيادتِها وإيضاحِها فيكتملُ بذلك بيانُ المسألة إن شاء الله تعالى.

أحدُها: زيادةُ إيضاحِ كونِ البيتِ ثمانيةً في التصوير، فإنَّ للبيتِ أصلاً وفروعاً، فأَصْلُه اجتماعُ ثلاث قَبْلات، وتفرَّعُ سبعةٍ أخرى، أحدُها: أن يُبْدِلَ الجميعَ بالبَعْدات نَحْوُ: بَعْدَ ما بَعْدَ بعدِه فهذه الصورةُ الثانية.

الثالثة: أن يُبْدِلَ من «قَبْلِ» الأخيرةِ فقط، نَحْوُ: قَبْلَ ما قَبْلِ بعده.

الرابعة: أن يُبْدِلَ من الثاني والثالث دون الأول نَحْوُ: قَبْلَ ما بَعْدَ بعده.

الخامسة: أن يُوَسِّط البَعْدَ بين قبلين.

السادسةُ: أن يَعْمِدَ إلى البَعْداتِ الثلاثِ فيَعْمَلَ فيها كما عَمِلْنا في القَبْلاتِ فيقول: بَعْدَ ما بعد قبله.

السابعةُ: أن يُبْدِلَ من البَعْدَيْنِ الأخيرين دون الأول، نَحْوُ: بَعْدَ ما قبل قبله.

الثامنةُ: أن يُوَسِّطَ القَبْلَ بين البعدَيْن كما وَسَّطْنا البَعْدَ بين القَبْلين، فيكونُ بَعْدَما قَبْلَ بعدِه، فحدَثَ لنا عن القَبْلاتِ الثلاثِ أربعُ مسائل، وعن البَعْداتِ الثلاثِ أربعُ مسائلَ بالإبدال على التدريج والتوسُّطِ كما تقدَّم تمثيلُه.

وثانيها: أنَّ «ما» في البيت لم يتحدَّثِ الشيخُ رحمه الله عليها ولا على إعرابها، وهل تَخْتَلُّ[1] هذه الفَتاوى مع بعض التقاديرِ فيها أم لا؟

---

(١) في المطبوع: تختلفُ، وكلاهما مُتَّجه.

فأقول: إن «ما» يصحُّ فيها ثلاثةُ أوجُهٍ: أن تكون زائدةً، وموصولةً، ونكِرَةً موصوفةً، ولا تختلفُ الفتاوى مع شيءٍ من ذلك، بل تبقى الأحكامُ على حالها. فالزائدةُ نَحْوُ قولِنا: قَبْلَ قَبْلِ قَبْلهِ رمضان، فلا يُعْتَدُّ بها أصلاً، وتبقى الفتاوى كما تقدَّم. والموصولةُ تقديرُها: قَبْلَ الذي استقرَّ/ قَبْلَ قبلهِ رمضان، ويكون الاستقرارُ العاملَ[1] في «قبل» الذي بَعْدَ ما هو صلتها، والفتاوى على حالها. وتقديرُ النكرةِ الموصوفةِ: قَبْلَ شيءٍ استقرَّ قبل قبلهِ رمضان، فيكونُ الاستقرارُ العاملُ في الظرفِ الكائنِ بعدما هو صفةً لها، وهي نكرةٌ مُقَدَّرةٌ بشيءٍ فهذا تقديرُ «ما» في البيت وإعرابُها.

٣٠/أ

وثالثها: إن هذه القَبْلاتِ والبَعْداتِ ظروفُ زمانٍ مظروفاتُها الشهورُ ههنا، ففي كُلِّ «قبل» أو «بعد» شَهْرٌ هو المستقرُّ فيه، مع أنَّ اللغةَ تقبلُ غَيْرَ هذه المظروفات لأنَّ القاعدةَ أنَّا إذا قلنا: قَبْلَه رمضان، احتَمَلَ أن يكون شَوّالاً، فإنَّ رمضانَ قبله، واحتَمَلَ أن يكون يوماً واحداً من شوال، فإن رمضان قبله فلو قال القائل: رمضانُ قَبْلَ يومِ عيدِ الفطر، لصَدَقَ ذلك، وكان حقيقةً لُغويةً لا مجازاً، لكنَّ هذه المسائلَ بُنِيَتْ على أنَّ المظروفَ شهرٌ تامٌّ بقرينةِ السياق، ولضرورةِ الضمير في «قبله» العائدِ على الشهرِ المسؤولِ عنه، فإذا كان شَوَّالاً، وهو قد قال: «قبله رمضان» تعذَّرَ أنْ يُحْمَلَ على بعضِ الشهر إلَّا على المجاز، فإنَّ بعضَ الشهرِ، أو يَوْمَ الفِطْرِ وحده ليس هو شَوَّالاً، بل بَعْضَ شَوَّالٍ، فيلزَمُ المَجازُ، لكنَّ الفتاوى في هذا البيت مبنيةٌ على الحقيقةِ. هذا تقريرُ «قَبْلَه» الأخيرِ الذي صَحِبَه الضمير.

---

(١) سقط لفظ «العامل» من الأصل، واستُدرِك من المطبوع.

وأما «قَبْلُ» المتوسِّطُ، فليس معه ضميرٌ يضطرُنا إلى ذلك، بل عَلِمْنا أنَّ مظروفَه شهرٌ بالدليل العقليِّ، لأنَّ رمضانَ إذا كان قَبْلَ قَبْلِ الشهرِ المسؤول عنه وتعيَّن أن أحد القَبْلَيْن ـ وهو الذي أُضيف إلى الضميرِ ـ مظروفُه شَهْرٌ، تعيَّنَ أنَّ مظروفَ القَبْلِ المتوسِّطِ شهرٌ أيضاً، لأنَّه ليس بين شهرين من جميع الشهور أقلُّ من شَهْرٍ يصدُق عليه أنَّه قَبْلَ شهرٍ وبَعْدَ شهر، بل لا يوجَدُ بين شهرَيْن عَربيَّين إلّا شهرٌ، فلذلك تعيَّنَ أنَّ مظروفَ هذه الظروف شُهورٌ تامةٌ، وقولي: عربيين، احترازٌ من القِبْطية فإنَّ أيام النَسيءِ تتوسَّط بين مَسْرى وتوت[1].

ورابعُها: أنَّ قاعدةَ العربِ: أنَّ الإضافةَ يكفي فيها أَدنى مُلابسةٍ كقولِ أحدِ حاملي الخشبة: شِلْ[2] طَرَفَك، فجَعل طَرَفَ الخشبةَ طَرَفاً له لأجلِ الملابسة، قاله صاحبُ «المفصَّل»[3]: وأنشدَ في هذا المعنى[4]:

إذا كَــوكَــبُ الخَــرْقــاءِ لاحَ بسُحْــرَةٍ

فأضاف الكوكبَ إليها، لأنَّها كانت تقومُ لعَمَلِها عند طلوعه، ونَحْو ذلك من الإضافات.

---

(١) مسرى وتوت: آخر وأول شهر من شهور السنة القبطية ويقابلهما شهر آب وأيلول من السنة الميلادية.

(٢) في المطبوع: مِثل، وصوابُه من الأصل، وانظر «المفصَّل»: ٩٠ للزمخشري.

(٣) هو إمامُ العربية في زمانه، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، من فقهاءِ الأحنافِ ورؤوس الاعتزال، وتفسيره «الكشاف» من أجلِّ ما صُنِّفَ في التفسير البياني على مَا فيه من كلام المعتزلة، مات سنة (٥٣٨هـ)، له ترجمة في «الجواهر المضيّة» ٣/ ٤٤٧، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٢٠/ ١٥١.

(٤) انظر «المفصل»: ٩٠، والبيتُ من شواهد «خزانة الأدب» ٣/ ١١٢ وتمامُه:

سُهَيْلٌ، أذاعَتْ غَزْلَها في القرائب

والخرقاءُ: المرأةُ التي لا تُحسِنُ عملاً. والمعنى أنَّها فرَّطَتْ في غَزْلها في الصيفِ ولم تستعد للشتاءِ، فاستغزلت قرابتَها عند طلوعِ سُهَيْل سَحَراً، وهو زمان مجيء البرد.

ومنه قولُه تعالى: ﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ١٠٦] أُضيفَت الشهادةُ إليه بسببِ أنه تعالى شَرَعها، لا لأنه شاهدٌ ولا مشهودٌ عليه، وكذلك دينُ الله، و﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢] و﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فالإضافةُ في الجميعِ مختلفةُ المعاني، وهي حقيقةٌ في الجميعِ/ باعتبارِ معنى عام، وهو كما قال صاحبُ «المُفَصَّل» بأدنى مُلابسة.

٣٠/ب

إذا تقرّرت هذه القاعدةُ فهذه القَبْلاتُ أو البَعْداتُ المضافُ بعضُها إلى بعضٍ تحتملُ من حيث اللغةُ أن يكونَ كلُّ ظَرْفٍ أُضيفَ لمُجاورِه، أو لمُجاورِ مُجاورِه، أو لمُجاورِ مُجاورِ مُجاوره على رُتَبٍ ثَلاثٍ أو أكثرَ من ذلك، فيكونُ الشهرُ الذي قَبلَ رمضانَ هو ربيعٌ، فإنَّ ربيعاً قبلَ رمضانَ بالضرورة، ويومُنا هذا قَبْلَ يومِ القيامة بالضرورة، وهو كلُّه حقيقةٌ، غَيْرَ أنَّ الظروفَ التي في البيت حُمِلَتْ على المُجاورِ الأولِ، لأنه الأسبقُ إلى الفَهْم مع أنَّ غيرَه حقيقةٌ أيضاً، فهذه الملاحظةُ لا بُدَّ منها في هذه الفتاوى.

وخامسُها: أن تعلَمَ أنكَ إذا قُلتَ: قَبْلَ ما قَبْلَ قَبْلهِ رمضان، فالقبلُ الأولُ هو عَيْنُ رمضانَ لأنه مستقرٌّ في ذلك الظرف.

وكذلك «بَعْدَ ما بَعْدَ بَعْدِه رمضان، فالبَعْدُ الأخير[1] هو رمضانُ، لأنه مستقرٌّ فيه، ومتى كان القَبْلُ الأولُ هو رمضان، فالقَبْلانِ الكائنانِ بعده شهران آخران يتقدَّمان على الشهر المسؤول عنه، وكذلك في «بَعْدِ ما بَعْدَ بعدَه رمضان»، البَعْدان الأخيران شهرانِ آخرانِ يتأخَّران عن الشهر المسؤول عنه، فالرُّتَبْ دائماً في البيتِ أربعٌ: الشهرُ المسؤولُ عنه وثلاثةُ[2] ظروفٍ لغيرِه، هذا لا بدَّ منه.

---

(١) وفي المطبوع: الأَول.

(٢) في الأصل: وثلاث. وهو خطأ.

ثم هٰهنا نظرٌ آخَرُ، وهو أنَّا إذا قُلنا: قَبْلَ ما بَعْدَ بَعدهِ رمضان، فهل نجعلُ هذه الظروفَ متجاورةً على ما نُطِقَ بها في اللفظ، فيتَعيَّنُ أن يكون الشهرُ المسؤول عنه هو رمضانَ، فإنَّ كُلَّ شيءٍ فُرِضَ له أبعادٌ كثيرةٌ متأخِّرةٌ عنه، فهو قَبْلَ جميعِها؛ فرمضانُ قَبْلَ بَعْدِه وبَعْدَ بعدِه، وجميعُ ما يُفْرضُ من ذلك إلى الأبدِ، فهو قبل تلك الظروفِ كُلِّها الموصوفة بـ«بعدُ» وإن كانت غيرَ مُتناهية.

وكذلك يصدقُ أيضاً أنه بَعْدَ قَبْله وقَبْلَ قَبْلهِ إلى الأَزل، وما لا يتناهى من القَبْلاتِ فيكون رمضانَ أيضاً، ويبطُلُ ما قاله الشيخ رضي الله عنه، فإنَّه عَيَّنَ في الأول شَوَّالاً، وفي الثاني شَعبان، ومقتضى ما ذكرتُه لك من النظرِ أن يكونَ الشهرُ المسؤولُ عنه هو رمضانَ في المسألتين. أو نقولَ: مُقتضى اللغةِ خلافُ هذا التقرير، وأن لا تكونَ هٰذه الظروفُ المنطوقُ بِها مرتَّبةً على ما هي عليه في اللفظ، بل قَوْلُنا: ما بَعْدُ بَعْدِه، فبَعْدُ الأولى المتوسطةُ بين «قَبْلَ» و«بَعْدَ»، متأخِّرةٌ في المعنى، وقَبْلُ المتقدِّمةُ متوسِّطةٌ بين البَعْدَيْن منطبقةٌ على «بَعْدُ» الأخيرةِ، وتكون «بعدُ» الأخيرةُ «بَعْدَ» و«قَبْلَ» معاً، وليس ذلك مُحالاً لأنه بالنسبة إلى شهرَيْن واعتبارين، وتقريرُ ذلك: أنَّ العرب إذا قالت: غلامُ غلامِ غلامي، فهؤلاءِ الأرِقَّاءُ منعكسون في المعنى، فالغلامُ الأَولُ المُقَدَّمُ ذِكْرُه/ هو الغلامُ الأخيرُ الذي مَلَكَه عَبْدُ عَبْدِ عَبْدِك لا أنه عبدُك، والغلامُ الأخيرُ هو عبدُك الأولُ الذي مَلَكْتَه، فمَلَكَ هو عبداً آخَرَ، ملّكه ذلك العبدُ الآخر العبدَ المقدَّمَ ذِكْرُه، وكذلك إذا قلت: صاحبُ صاحبِ صاحبي، فالمبدوءُ به هو أبعدُ الثلاثة عنك، والأقربُ إليك هو الأخيرُ، والمتوسط متوسِّطٌ، هذا هو مفهومٌ اللغة في هذه الإضافات على هذا الترتيب.

٣١/أ

إذا عرفْتَ هذا فنقولُ: قولُنا: قَبْلَ ما بَعْدَ بعدِه رمضان، هو شعبان، وهو كما قال الشيخُ رحمه[1] الله، لأنَّ شعبانَ بعدَه رمضانُ، وبَعْدَ بَعْدِه شوَّالٌ، فقولنا «قَبْلَ»، مجاور لـ«بعد» الأخيرةِ لأنه لم يقل: «قَبْلَ بَعْدِه»، بل «قَبْلَ بَعْدِ بَعْدِه»، فجعل «قَبْلَ» مضافاً في المعنى لـ«بَعْدَ»، ومتأخِّراً عن «بَعدَ»، وهو البَعدُ الثاني، فيكونُ رمضانُ قَبْلَ البَعْدِ الثاني، والبَعْدُ الثاني هو شوَّالٌ، فالواقع قَبْلَه رمضانُ، وليس لنا شَهْرٌ بعده بَعْدان رمضان قبل البَعْدِ الأخير إلّا شعبان.

فإن قُلْتَ: فرمضانُ حينئذٍ هو قَبْلَ البَعْدِ الأَخيرِ، وهو شوَّالٌ باعتبارِ البَعْدِ الأول كما بَيَّنْتُه، فيلزَمُ أن يكونَ قَبْل وبَعْد، وهو مُحالٌ، لأنَّ القَبْل والبَعْدَ ضِدَّان، واجتماعُ الضِّدَّيْن في الشيءِ الواحدِ مُحال.

قلت: مُسَلَّمٌ أنَّهما ضِدَّان، وأنَّهما اجتمعا في شيءٍ واحدٍ وهو رمضان، ولكن باعتبارِ إضافتَيْن، فيكونُ رمضانُ «قَبْل» باعتبارِ شَوَّال، و«بَعْد» باعتبارِ شعبان كما يكون المُسْلِمُ صديقاً للمؤمنين عدواً للكافرين، فتجتمعُ فيه الصداقةُ والعداوةُ باعتبار فريقَيْن، وذلك مُمكنٌ وليس بمُحالٍ، إنَّما المحالُ لو اتَّحدتِ الإضافةُ، ولم تتَّحد.

إذا تقرَّر لك هذا، فتيَقَّنْ أَنْ لو زِدْنا في لَفْظ «بَعْدُ» لفظةً أُخرى منه، فقلنا: «قَبْل ما بَعْدَ بعد بَعْدِهِ رمضان»، تعيَّنَ أن يكونَ الشهرُ المسؤولُ عنه رَجَباً، وإن جعلنا البَعْدات أربعةً، تعيَّن أن يكون جُمادى الأخيرة، أو خمسة تعيَّن أن يكون جُمادى الأولى، أو ستَّةَ تعيَّنَ أن يكونَ رَبيعاً الآخرَ، وكذلك كُلَّما زِدْتَ «بَعْدُ» انتقلت إلى شهرِ «قَبْلٍ»، فإنَّ هذه الظروفَ شهورٌ كما تقدَّم تقريرُه، فيُخَرَّجُ لك على هذا الضابطِ مسائلُ غيرُ متناهيةٍ غيرُ المسائلِ الثمانيةِ التي في البيت، وإذا وصَلَتْ إلى أكثَر من

---

(١) يعني أبا عمرو بن الحاجب كما سبق بيانُه.

اثني عشر ظرفاً، فقد دارت السنةُ معك، فربما عُدْتَ إلى عَيْنِ الشهرِ الذي كنتَ قُلْتَه في المسألة ولكن من سنةٍ أخرى، وكذلك يكونُ الحالُ في السنين إذا كثُرَتْ، فتأمَّلْ ذلك. هذا كُلُّه إذا قُلْنا: «قَبْلَ ما بَعْدُ بَعْدِه رمضانُ»[1].

فإن عكَسْنا وقلنا: «بَعْدَ ما قَبْلَ قَبْلِهِ رمضان»، فمُقْتضى جَعْلِنا الظروفَ متجاورةً/ على ما هي عليه في اللفظِ يكون الشهرُ المَسْؤولُ عنه رمضانَ، فإنَّ كُلَّ شيءٍ بَعْدَ جميع ما هو قبله، وبَعْدَ قَبْلاته وإن كَثُرت، والشيخُ رحمه الله قد قال: إنه شَوَّالٌ بناءً على ما تقدَّم، وهو أنّ القَبْلَ الأولَ مُتقدِّمٌ على البَعْدِ الأول، والبَعْدُ الأولُ متوسِّطٌ مضافٌ للبَعْدِ الأخير المضافِ للضميرِ العائد على الشهرِ المسؤولِ عنه فنفرضُ شهراً، وهو شوَّالٌ فَقَبْلَه رمضان، وقبل رمضان شعبان، والسائل قد قال: إنَّ رمضان بَعْدَ أحدِ القَبْلَيْن، والقَبْلُ الآخَرُ بعدَه، وليس لنا شهرٌ قبله شَهْرانِ، الثاني منهما رمَضان إلا شَوَّال، فيتعيَّن، ويكونُ رمضانُ موصوفاً بأنه «بَعْدُ» باعتبارِ شعبان، وبأنه «قَبْلُ» باعتبارِ شَوَّال، ولا تضادَّ كما تقدَّم جوابه.

٣١/ب

فإنْ زِدْنا في لفظةِ «قَبْلُ» لفظةً أخرى، فقلنا: «بَعْدَ ما قَبْلَ قَبْلِهِ رمضان»، كان الشهرُ المسؤولُ عنه هو ذا القَعْدَةِ، فإنَّ رمضان أُضِيفَ لقَبلُ قَبْلِ قَبْلَيْن، وهما شوَّالٌ وذو القعدة، فإنْ جَعَلْنا لَفْظَ «قبل» أربعاً، كان ذا الحَجَّةِ، أو خَمْساً كان المُحَّرم كما تقدَّم تقريره في لفظ «بعد»، غَيْر أنك تنتقل في لفظِ «بَعْد» تقدُّماً، وفي لفظ «قَبْل» تأخُّراً، فإنَّ «بَعْدُ» للاستقبالِ، فكلَّما كثُرَت كثُرَ الاستقبالُ، ورمضانُ هو مُضافٌ للآخِرِ منه، فيتَعيَّنُ بعد الشهرِ المسؤول عنه في الماضي حتى يتأخَّرَ رمضانُ في الاستقبالِ، فيضاف للبَعْد الأخيرِ، وينتقلُ في لفظِ «قَبْل» إذا كَثُرَ مُتأخِّراً لأنَّ «قَبْلُ»

---

(١) أجدني مضطراً لتشديد النكيرِ ثانيةً وثالثةً على هذه البحوث السقيمة التي تُفْسِدُ الذائقة الفقهية والأَدبية، وهي سن إمامٍ في مرتبةِ القرافيِّ عَثْرةٌ لا تُقال.

للماضي، ورمضانُ مضافٌ للقَبْلِ المجاورِ له دون الشهرِ المسؤولِ عنه، فيكون للشهرِ المسؤولِ عنه قَبْلاتٌ كَثيرةٌ، رمضانُ بَعْدَ الأولِ منها، وبقيةُ القَبْلات بين رمضانَ والشهر المسؤول عنه، فيتعيَّنُ الانتقالُ للاستقبالِ بحَسْبِ كَثْرة لفظاتِ قَبْل.

وإذا قُلْنا: «بَعْد ما بَعْد بَعْدِه رمضان» يتعيَّن جُمادى الآخِرةُ، لأنَّ السائلَ قد نطق بثلاثِ بَعْداتٍ غيرِ الشهرِ المسؤولِ عنه فرجَبٌ البَعْدُ الأولُ، وشَعْبانُ البَعْدُ الثاني، ورَمَضانُ البَعْدُ الثالث، والرابعُ هو الشهرُ المسؤول عنه المتقدِّمُ عليها، وذلك جُمادى الآخرة.

وإذا قُلْنا: قَبْلَ ما قَبْلَ قَبْلهِ رمضان» تعيَّن ذو الحِجَّةِ، لأنَّ السائلَ قد نطق بثلاثٍ من لفظِ «قَبْل»، فقَبْلَ ذي الحِجَّةِ ذو القَعْدَةِ، وقَبْلَ ذي القعدة شَوَّالٌ، وقَبْلَ شَوَّالٍ رمضانُ، وهو ما قاله السائل.

وأما «قَبْلَ ما بَعْدَ بَعْدِه» أو: «بَعْدَ ما قَبْلَ قَبْله» فقد تقدَّم: أنَّ كلَّ شيءٍ هو قَبْلُ ما هو بَعْدَه، وبَعْدُ ما هو قَبْله، وإذا اتَّحدت العين صار معنى الكلام/ : بَعْدَه رمضانُ، أو: قَبْلَه رمضان، فيكونُ المسؤولُ عنه شعبانَ في الأول، وشوَّالًا في الثاني. ٣٢/أ

وسادسها في تقريب أجوبة المسائل.

اعلَمْ أنَّ جميعَ الأجوبةِ الثانيةِ مُنْحصرةٌ في أربعة أشهرٍ: طَرَفانِ وواسطةٌ، فالطرفانِ: جُمادى الأخيرةُ وذُو الحِجَّة، والوَسَطُ شوَّال وشَعبانُ، وتقريبُ ضَبْطِها أنَّ جميعَ البيتِ إن كان «قَبْلُ»، فالجوابُ بذي الحِجَّة، أو «بَعْدُ» فالجوابُ جُمادى الأخيرة، أو تركَّبَ من «قَبْلُ» و«بَعْدُ» فمتى وجَدتَ في الآخِرِ قَبْلَ بَعْدِه، أو بَعْدَ قَبْلَه فالشهرُ مُجاورٌ لرمضانَ، فإنَّ كُلَّ شيءٍ هو قَبْلُ بَعْدِهِ وبَعْدُ قَبْلِهِ، فالكلمةُ الأُولى إن كانت حينئذٍ «قَبْلُ»، فهو شوَّالٌ، لأنَّ المعنى قبله رمضان، أو «بَعْدُ»، فهُو شَعْبان، لأنَّ

التقديرَ بَعْدَه رمضانُ هذا إن اجتمعَ آخرَ البيت قَبْلُ وبَعْدُ، فإن اجتمع قَبْلانِ أو بَعْدانِ وقَبْلَهُما مُخالفٌ لهما، ففي البَعْدَين شعبانُ، وفي القَبْلين شَوَّالٌ، فشوَّالٌ ثلاثة وشعبانُ ثلاثةٌ، هذه الستَّةُ هي الواسطةُ المتوسطةُ بين جُمادى وذي الحجَّة.

فصل: هذا تقريرُ البيتِ على هذه الطريقةِ من التزامِ الحقيقةِ والوزنِ. وأما على خلافِهما من التزامِ المجازِ وعدم النظمِ، بل يكونُ الكلامُ نَثْراً، فتَصيرُ المسائلُ والأجوبةُ سَبْعَ مئةٍ مسألة وعشرين مسألةً، وتقريرُ ذلك بتقديمِ بيتٍ من الشعرِ مُشتَملٍ على أربعين ألفَ بيتٍ من الشعر وثلاث مئة بيتٍ وعشرين بيتاً من الشعر، نَظَمه الفقيهُ الإمام الفاضلُ المتقِنُ العلاَّمة زين الدين المَغْربيُّ[1]، ونبَّه على هذا المعنى فيه، ولخَّص حسابَ عددِه وهو قولهُ:

بقلبـي حبيـبٌ مليـحٌ ظـريـف بـديـعٌ جميـلٌ رشيـقٌ لطيـف

وهو من بحر المتقارِب، ثمانيةُ أجزاءٍ، كُلُّ جُزْءٍ منها في كلمةٍ يُمْكِنُ أن يُنْطَقَ بها مكانَ صاحبتها، فتُجْعَلُ كُلُّ كلمةٍ في ثمانيةِ مواضعَ من البيت، فالكلمتان الأُولَيان يُتَصَوَّرُ منهما صورتان بالتقديمِ والتأخيرِ، ثم تأخذُ الثالثةَ فتُحْدِثُ منها مع الأُوليَيْن ستَّةَ إشكالٍ بأن تعْملَها قبلَ الأوليَيْن وبَعْدَهما، ثم تَقْلِبَهما وتعْملَهما قَبْلَهما وبعدَهما، ثم تعْملَها بينهما على التقديم والتأخير، فتَحْدُثُ الستَّةُ، فيكونُ السرُّ فيه إنا ضرَبْنا الاثنينَ الأوَّلَيْن في مَخْرَجِ الثالث، واثنان في ثلاثة ستَّةٌ، ثم تأخذُ الرابعَ وتُورِدُه على هذه الستةِ، وكلُّ واحدٍ منها ثلاثةٌ، فيحصلُ من كلِّ صورةٍ منها أربعةٌ بأن تَعْمَل الرابعَ قبل كلِّ ثلاثةٍ وبعدَ أوَّلها، وبعد ثانيها، وبعد ثالثها

(١) زين الدين المغربي، لم أهتد إلى ترجمته.

٣٢/ب فتصيرُ الستةُ أربعةً وعشرين، وكذلك تفعلُ/ بالخامسِ والسادسِ إلى الثامنِ، ومتى حدَثَتْ صورةٌ أضَفْنا إليها بقيةَ البيتِ، فتبقى الأولى ثمانيةً، وكذلك بقيةُ الصُّوَرِ فيأتي العددُ المذكورُ من الآلافِ بيوتاً تامةً كلُّ بيتٍ منها ثمانية.

وبيانُ ذلك: أن تضربَ أربعةً وعشرين في مَخرجِ الخامس، وهو خمسةٌ تكون مئةً وعشرين، تضرِبُها في مخرج السادس، وهو ستة تكونُ سَبْعَ مئةٍ وعشرين، تضربُها في مَخْرِجِ السابع، وهو سبعةٌ تكون خمسةَ آلافٍ وأربعين، تضربُها في مخرجِ الثامن، وهو ثمانيةٌ تكون أربعين ألفاً وثلاثَ مئةٍ وعشرين بيتاً من الشعر، وهو المطلوب.

مسألة وهي فائدةٌ حسنةٌ: أكثَرُ الفُقهاءِ يبحثُ عن ترتيبِ الوضوء وتنكيسِه، ولا يعلَمُ كم يحصُلُ من صُوَرِ الوضوء مرتَّباً ومُنكَّساً، والمتَحصِّلُ من ذلك أربعةٌ وعشرون وضوءاً مرتَّباً ومُنكَّساً على سبيلِ الحصر من غيرِ زيادةٍ. وتقريرُه بالطريقِ المتقدِّم في البيت بأن تقولَ: الوجهُ واليدان يُتَصَوَّرُ فيهما صُورتان بالتقديمِ والتأخير، ثم تأخذُ الرأسَ فيَحْدثُ منه مع الوجه واليدين ستةُ وضوءات، بأن تَعْمَلَ الرأسَ قبل الوجه واليدين وبَعْدَهما، ثم تَقْلِبَهما وتَعْمَلَه قبلهما وبعدَهما، ثم تعملَ الرأسَ بين الوجه واليدين على التقديمِ والتأخير، فيحدثُ ستة وضوءات بأن تُضيفَ لكلِّ صورةٍ تَحْدُثُ الرجلين حتى يكمُلَ الوضوءُ، وهو من ضربِ الاثنين في مَخْرَجِ الثالث، واثنان في ثلاثةٍ بستَّةٍ، ثم تأخذُ الرِّجْلَيْن تضمُّهما إلى هٰذه الستَّةِ وضوءات، وكلُّ واحدٍ منها ثلاثةُ أعضاءٍ، فتَصيرُ كُلُّ صورةٍ منها أربعةً، بأَن تَعْمَلَ الرجلين قبل الثلاثةِ، وبعدَ الأول، وبعدَ الثاني، وبعدَ الثالث، فتصيرُ الستَّةُ أربعةً وعشرين، وذلك هو جميعُ ما يُتَصَوَّرُ من الوُضوء وصُوَرِهِ في الوُجود.

فإذا تقرَّرتْ هذه الطريقةُ من الحسابِ والضربِ فنقولُ: معنا في البيتِ ثلاثةٌ من لفظِ «قَبْلُ» وثلاثةٌ من لفظِ «بَعْدُ» فنجمعُ بين الستةِ، ويبطُلُ الوزنُ حينئذٍ لطولِ البيت، ولعَدَم صورةِ الشعرِ، فنقول: قَبْلَ ما قَبْلَ بَعْدِ ما بَعْد بَعْدِه رمضان، ثم لنا أن نَنْويَ بكُلِّ «قَبْلٍ»، وبكل «بَعْدٍ» شهراً من شهور السنة أيَّ شَهْرٍ كان من غيرِ مُجاورة، ولا التفاتٍ إلى ما بينهما مِن عددِ الشهور، ويكونُ الكلامُ مَجازاً عربياً، فإنَّ أيَّ شهرٍ أخَذْتَه، فَبيْنَه وبينَ الشهرِ الآخَرِ الذي نسَبْتَه إليه بالقَبْلِيةِ، أو البَعْدِية، علاقةٌ من جهةِ أنه من شُهورِ السنة مَعه، أو هُوَ قبْلَه من حيثُ الجملةُ، أو بَعْدَه من حيثُ الجملةُ، أو هو شبيهٌ بما قبله مِن جهةِ أنه شَهْرٌ، وغَيْرُ ذلك من العلاقاتِ / المُصحِّحةِ للمجازِ. ثم إنَّا نَعْمِدُ إلى هذه الستةِ، فنأخذُ منها اثنين، فتَحْدثُ منهما صورتان ونَعْتبرُهما شهرَيْن من شهورِ السنة، فتظهَرُ نسبتُهما إلى رمضان، ويظهَرُ من ذلك الشهرُ المسؤولُ عنه، ثم نُورِدُ عليهما لفظةً أُخرى من لفظِ «قَبْل» و«بَعْد» إلى آخرِ السنة، ومتى أفضى الأمرُ إلى التداخُلِ بين صورتَيْن في شهرٍ، نوَيْنا به شَهْراً آخَرَ من شهورِ السنةِ حتى تحصُلَ المغايرةُ، فيحصُل لنا من هذه الستَّةِ الألفاظِ[1] ما يحصُلُ لنا من ستَّةِ أجزاءٍ من البيتِ، وهي سَبْعُ مئةٍ وعشرون مسألةً، وإن زِدْتَ في لفظِ القَبْلِ أو البَعْدِ، كما تقدَّمَ في بَسْطِ الكلام على البيت، وصلَ الكلامُ إلى أربعين ألفَ مسألةٍ وأكثرَ على حَسْب الزيادةِ، فتأمَّلْ ذلك، فهو من طُرَفِ الفضائل والفضلاءِ ونوادرِ الأذكياء والنبهاء[2].

٣٣/أ

---

(١) في المطبوع: ألفاظ، وصوابُه بالتعريفِ فيهما.

(٢) ليت الإمامَ القَرافيَّ ـ وهو مَنْ هو إمامةً ودِرايةً ـ صانَ كتابَه الفَذَّ هذا عن مِثْلِ هذه الفوائدِ التي تبدو غريبةً مستهجنة في سياق البناءِ العامّ للكتاب القائمِ على سَبْرِ أسرارِ الشريعة والدلالة على رِكاز مقاصدِها، ولعلَّ القادماتِ من الفوائدِ والأسرار تشفع لِمِثْل هذه العثرات التي لا تليق بمنصب القرافيِّ وكبيرِ محلِّه في العلم.

المسألةُ الثانية: قال الشيخُ أبو الحسن اللَّخْميُّ المالكيُّ[1] في كتاب الظِّهارِ من «تبصرته»: إذا قال: أنتِ طالقٌ اليومَ إن كَلَّمْتُ فلاناً غداً، قال ابنُ عبدِ الحَكَم: إن كَلَّمه اليومَ حَنِثَ، وغداً لا يَحْنَثُ، لأنَّ وقوعَ الطلاقِ بكلامِ غدٍ بَعْدَ أَنْ كانت اليومَ زوجةً يقتضي اجتماعَ العصمةِ وعَدَمَها، فإذا كلَّمه اليومَ اجتمَع الشرطُ والمشروطُ في ظرفٍ واحدٍ، فيُمكنُ ترتُّبُ أحدِهما على الآخَرِ. وقيل: يلزَمُه الحِنْثُ إنْ كَلَّمه غداً، ويُقَدَّرُ تقدُّمُ الطلاقِ في زمنِ عَدَمِه، [فيُمْكِنُ ترتُّب أحدِهما على الآخَر][2].

وقال ابنُ القاسم: إذا قال: إن تزوَّجْتُك، فأنتِ طالقٌ غداً، إن تزوَّجَها قبلَ الغَدِ طلُقَتْ، أو بعدَه لم تَطْلُقْ لفواتِ يومِ الطلاق، وفي «الجواهرِ»: إذا قال: أنتِ طالقٌ يَوْمَ يَقْدَمُ فلانٌ، فيَقْدَمُ نصفَ النهارِ تطلُقُ مِن أوَّله، ولم يَحْكِ خلافاً، فإنْ كان المُعَلَّقُ عليه القُدومَ، فهو تَقديمٌ للحُكْمِ على شَرْطِهِ، أو اليومَ فلا. وقال ابنُ يونس: قَوْلُ ابنِ عبدِ الحكم خلافُ أَصْلِ مالك، بل يلزَمُه الطلاقُ إذا قال: أنتِ طالقٌ اليومَ إنْ كَلَّمْتِ فلاناً غداً كما تقدَّم.

قلتُ: ومُقتضى قَوْلِ ابنِ يونس أمران: أحدُهما: أنَّ المشهورَ اللزومُ خِلافَ ما نقله اللَّخْمي. الثاني: أنها تطلُقُ مِن أوَّلِ النهار كما تقدَّم النقلُ في «الجواهر»، فيتقدَّمُ الطلاقُ على لفظِ التعليقِ، وعلى الشرطِ معاً، هذه نصوصُ مَذْهبِنا في هذه المسألة.

---

(١) هو أبو الحسن علي بن محمد الرَّبَعيُّ المعروفُ باللَّخْميِّ، أثنى عليه القاضي عياض وقال: كان فقيهاً فاضلاً، دَيِّناً متفنِّناً، ذا حظٍّ من الأدب والحديث، جيِّدَ النظر، له تعليقٌ كبيرٌ على «المدوَّنة» سمّاه «التبصرة» مفيدٌ حَسَنٌ، وهو مُغرىً بتخريج الخلافِ في المذهب، واستقراءِ الأقوال، وربما تبع نظره، فخالف المذهبَ فيما ترجَّح عنده. مات سنة (٤٧٨هـ) له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٨/ ١٠٩، و«شجرة النور الزكية» ١١٧.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

وقال الغَزاليُّ في «الوسيط»[1] له، إذا قال: أنتِ طالقٌ بالأمس، وقال: قصَدْتُ [الآن][2] إيقاعَ الطلاق بالأمس، لم يقَع، لأنَّ حُكْمَ اللفظِ لا يتقدَّمُ عليه، وقيل: يَقَعُ في الحالِ، لأنَّ وقوعَه بالأمسِ يَقْتضي وقوعَه في الحالِ، فيسقط المُتَعذِّرُ، ويثبتُ الحال. وقيل: لا يقَعُ شيءٌ، لأنَّ حُكْمَ اللفظِ لا يتقدَّمُ عليه، وإنْ قال[3]: إنْ ماتَ فلانٌ فأنت طالقٌ قَبْلَه بشهرٍ، إنْ ماتَ قبلَ مُضِيِّ شَهْرٍ لم يقع/ طلاقٌ لئلا يتقدَّمَ الحكمُ على اللفظِ، أو بعد شهر[4]، وقع الطلاقُ قبلَه بشَهرٍ، وكذلك إذا قال: إنْ قَدِمَ فلانٌ، أو دَخَلْتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ قَبْلَه بشهر قال: وقال أَبو حنيفةَ: يلزمُ[5] الطلاقُ في الموتِ دُونَ الدخولِ والقُدومِ، قال: وهو تَحَكُّم.

٣٣/ ب

قال الشيخ أبو إسحاق[6] في «المُهَذَّب»[7]: إذا قال: إنْ قَدِمَ زيدٌ، فأنتِ طالقٌ ثلاثاً قبلَ قُدومهِ بشَهْر، ثم خالعَها، ثم قَدِمَ زيدٌ بطل الخُلْعُ، لأنَّا تبيَّنا تقدُّمَ الطلاقِ الثلاثِ عليه، ثم إنَّهم أَردفوا ذلك بأن قالوا: إذا

---

(١) «الوسيط في المذهب» ٥/ ٤٢٩ وقد تصرَّف القرافيُّ بعبارةِ الغزالي.

(٢) زيادة من «الوسيط».

(٣) «الوسيط» ٥/ ٤٣٠.

(٤) يعني: ولو مات بعد شَهْرٍ كما هي عبارة «الوسيط».

(٥) في «الوسيط» ٥/ ٤٣٠: يَسْتَند.

(٦) هو الإمامُ الفقيه أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآباديُّ الشيرازي، كبير الشافعية في زمانه، ومَن كان موصوفاً بالذكاءِ والفقه والزُّهدِ وقوَّة المناظرة، ومصنفاته محلُّ عناية الشافعية، منها «التنبيه» و«المهذَّبُ» في الفقه، و«اللُّمع» و«شرح اللُّمع» في الأصول، و«طبقات الفقهاء» وغيرها، مات سنة (٤٧٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ١/ ٢٩، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٥٢، و«طبقات السبكي» ٤/ ٢١٥.

(٧) «المهذَّب» ٢/ ٩٥.

قال لها: إنْ قَدِمَ زيدٌ، فأنتِ طالقٌ قبل قُدومه بسَنةٍ، فقَدِمَ بعد ذلك بسنةٍ، أنَّ العِدَّة تنقضي عند حُصولِ الشرطِ، أو قبله، ولا تعتَدُّ بعد ذلك، لأنا تبينَّا وقوعَ الطلاقِ من سَنةٍ كما لو ثبتَ أنه طلَّقها من سنةٍ، فإنَّها لا تستأنِفُ عِدَّةً، ويقتضي قولُهم أن يرجعَ عليها بما كان يُنْفِقُه عليها إن كان الطلاقُ بائناً، أو بما أنفقَه بعد انقضاءِ العِدَّةِ على زعمهم إنْ كان رَجْعِياً مع أنَّ الأُمَّةَ مُجْمِعةٌ على أنَّها زوجةٌ مستقرةُ العصْمةِ، مُباحةُ الوَطْءِ إلى حينِ قدومِ زيدٍ، وهذا هو الذي صرَّح لي به أعيانُهم ومشايخُهم المعاصرون في تقرير هذه المسألة[١].

قلتُ: والحقُّ في هذه المسألةِ، وقوعُ الطلاقِ متقدِّماً على القدومِ الذي جُعِلَ شَرْطاً، وعلى لَفْظِ التعليقِ وزمانهِ، وقولُهم: حُكْمُ اللفظِ لا يتقدَّم عليه، لا يَتمُّ، وقياسُهم على قوله: أنتِ طالقٌ أمسِ لا يَصحُّ[٢]، وبيانُ ذلك ببيانِ ثلاثِ قواعدَ:

القاعدةُ الأولى: أَنَّ الأسبابَ الشرعيةَ قِسمان: قسمٌ قَرَّره الله تعالى في أَصل شَرْعهِ، وقَرَّرَ له سَبباً مُعَيَّناً، فليس لأحدٍ فيه زيادةٌ ولا نَقْصٌ، كالهلالِ لوجوبِ الصيام، وأَوقاتِ الصلواتِ، والعِصَم والأملاكِ في

---

(١) قولُه: «المسألة الثانية: . . . إلى قوله: في تقرير هذه المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ذلك نقلٌ لا كلامَ فيه.

(٢) قولُه: «والحقُّ في هذه المسألة. . إلى قوله: لا يصحُّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله عندي صحيحٌ، لكنه مُناقضٌ لما حَكى من الإجماعِ على استمرارِ العِصْمةِ وإباحةِ الوَطءِ إلى قدومِ زيدٍ، والذي أظنُّه أنَّ ذلك الإجماعَ لا يصحُّ، وأنها لا يُباحُ وَطْؤها في تلك المدَّةِ لاحتمالِ وقوعِ الشرط، بل تحرُمُ على كلِّ حال، فإنْ قدِمَ زيدٌ تبيَّنَ لنا أنَّ تحريمَها للطلاقِ، وإن لم يَقْدَمْ تبيَّن أنَّ تحريمَها للإشكالِ والاحتمالِ كما في اختلاطِ المنكوحةِ بالأجنبيةِ؛ الأجنبيةُ حرامٌ، لأنها أجنبيةٌ، والمنكوحةُ حرامٌ للاختلاط.

الرقيقِ والبهائم لوُجوبِ النفقاتِ، وعُقودِ البِياعاتِ، والهِباتِ والصدقاتِ لإنشاءِ الأملاكِ وغيرِ ذلك من الأسبابِ والمُسَبَّباتِ.

وقِسْمٌ وَكَله الله تعالى لخِيرةِ المُكلَّفين، فإنْ شاؤوا جعلوه سَبباً، وإنْ شاؤوا لهم يجعلوه سَبباً، وحَصَرَ جَعْلَهم لذلك في طريقٍ واحدٍ، وهو التعليقُ كدخولِ الدارِ، وقدومِ زيد، لم يَجْعل الله تعالى ذلك سَبباً لطلاقِ امرأةِ أحدٍ، ولا لعِتْقِ عبدِهِ، والمُكَلَّفُ جعل ذلك سبباً للطلاق والعِتْقِ بالتعليقِ عليه خاصَّة، ولو قال: جعَلْتُه سَبباً من غير تعليقٍ، لم يَنْفُذْ ذلك، ولم يُعْتَبَرْ، فهذا القِسْمُ خَيَّرَ الله تعالى فيه، وفي مُسَبَّبه، أيَّ شيءٍ شاءَ المكلف جَعَلَه من طلاقٍ أو عِتْقٍ، كثيراً أو قليلاً، قريبَ الزمان أو بعيدَه، بخِلافِ الأول[1].

القاعدةُ الثانيةُ: المُقَدَّراتُ لا تنافي المُحَقَّقاتِ، بل يَجْتمعان ويثبتُ مع كلِّ واحدٍ منهما/ لوازمُه وأحكامُه، ويشهد لذلك مسائل: ٣٤/أ

أحدها: أنَّ الأَمَةَ إذا اشتراها شراءً صحيحاً، أُبيحَ وَطْؤها بالإجماع إلى حينِ الاطِّلاعِ على العيبِ والردِّ به، فإنْ قلنا: الردُّ بالعيبِ نقضٌ للعَقْدِ من أصله، ارتفعت الإباحةُ المترتِّبةُ عليه مع أنَّها واقعةٌ بالإجماع، وكذلك العَقْدُ واقعٌ أيضاً، ورَفْعُ الواقعِ مُحالٌ عَقلاً، والمُحالَ عَقْلاً لا يَرِدُ الشرعُ بوقوعِه، فيتعيَّنُ أنْ يكونَ معنى هذا الارتفاعِ تقديراً لا تحقيقاً، لأنَّ قاعدةَ التقاديرِ الشرعيةِ إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، أو المعدومِ حُكْمَ الموجود، فيَحْكُمُ صاحبُ الشرع بأنَّ العَقْدَ الموجودَ، والإباحةَ المترتِّبةَ

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الأولى بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: ولو قال: جعَلْتُه سَبَباً من غيرِ تعليقٍ لم ينفُذْ ذلك. قلتُ: هذا إنما يجري على قولِ الشافعية في تعيينِ الألفاظ، وأما على قولِ أهلِ المذهب في عَدَمِ تعيينِها فلا، والله أعلم.

عليه وجميعَ آثارِه في حُكمِ العَدَم، وإنْ كانت موجودةً، ولا تنافِيَ بين ثبوتِ الشيءِ حقيقةً، وعَدَمِه حُكْماً، كقُرُباتِ الكفَّار والمرتدين موجودةٌ حقيقةً ومعدومةٌ حُكْماً، والنيةِ في الصلاة إلى آخرِها موجودةٌ حُكْماً، ومعدومةٌ حقيقةً عَكْسَ الأول، وكذلك الإيمانُ والإخلاصُ وغيرُهما يُحْكَمُ بوجودِهما، وإن عُدِما عَدَماً حقيقياً، وقد بسطتُ ذلك في كتاب «الأُمنِيَّة في إدراك أحكام النية»[1] فظهر أنَّ المُقَدَّراتِ لا تُنافي المُحَقَّقاتِ[2].

وثانيها: أنَّه إذا قال له: أعتِقْ عبدَك عني، فأعتَقَه، فإنَّا نُقَدِّرُ دخولَه في مِلْكِه قبل عِتْقِه بالزمنِ الفَرْدِ تحقيقاً للعِتْقِ عنه، وثبوتِ الوَلاءِ له، مع أنَّ الواقعَ عَدَمُ مِلْكِهِ له إلى كمالِ العِتْقِ، ولم يقُلْ أحدٌ: إنا تبَيَّنا أنه كان يَمْلكهُ قبل العِتْقِ[3].

وثالثها: دِيَةُ الخطأ تُورَثُ عن المقتولِ، ومِن ضَرورةِ الإرثِ ثُبوتُ المِلْكِ في الموروثِ للمورِّثِ المقتولِ، فيُقَدَّرُ مِلْكُه للديةِ قبل موتهِ بالزمنِ الفردِ ليصحَّ الإرْثُ، ونحن نقطَعُ بعَدَمِ مِلْكِهِ للديةِ حالَ حياتهِ،

---

(١) انظر ص: ٤٢ من الكتاب المذكور.

(٢) قوله: «القاعدة الثانية... إلى قوله: لا تنافي المحقَّقات» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ غَيْرَ قولهِ: كقُرُباتِ الكفار والمرتدين موجودةٌ حقيقةً، ومعدومةٌ حُكْماً، فإنه إنْ أراد أنَّ قرباتِهم في حال الكفرِ والارتدادِ، فذلك غيرُ صحيحٍ، وإن أرادَ في حالِ الإسلام قبل الارتدادِ، فذلك صحيحٌ والله أعلم.

(٣) قوله: «وثانيها... إلى قوله: يملكه قبل العتقِ» علَّق ابن الشاط بقوله: لا حاجةَ إلى التقدير للمِلْكِ في هذه المسألة فإنَّه لا مانعَ من عِتْق الإنسانِ عَبْدَه عن غيرِه من غيرِ تقدير مِلْكِ ذلك الغيرللعبد ولا تحقيقه، والله أعلم.

فقد اجتمع المِلْكُ المقدَّرُ وعَدَمُه المحقَّقُ، ولم يتنافيا، ولا نقول: إنَّا تبيَّنا تقدُّمَ المِلْك للديةِ قبل الموت[1].

ورابعُها: أنَّ صَوْمَ التطوُّعِ يصحُّ عندهم بنِيَّةٍ من الزوال، وتنعطفُ هذه النيةُ تقديراً إلى الفجرِ، مع أنَّ الواقع عَدَمُ النية، ولا يُقال: تبينَّا أنه كان نوى قبلَ الفجرِ لأنَّ الفَرْضَ خِلافُه، ونظائرُ ذلك كثيرةٌ مذكورةٌ في كتاب «الأمنية» فظهرَ أنَّ المُقَدَّراتِ لا تنافي المُحقَّقات[2].

القاعدة الثالثة: أنَّ الحُكْمَ كما يجبُ تأخُّرُه عن سببهِ، يجبُ تأخُّرُه عن شَرْطه، ومَنْ فَرَّقَ بينهما فقد خالف الإجماعَ[3]، فلفظُ التعليقِ هو سَبَبٌ، مُسَبَّبُهُ ارتباطُ الطلاقِ بقُدوم زيد، فالقدومُ هو السببُ المباشرُ للطلاقِ، واللفظُ هو سَبَبُ السببِ، وعلى هذا يكونُ أضعفَ من السببِ المباشرِ،/ فإذا جوَّزوا تقديمَه على السببِ القويِّ، فليَجُزْ على ٣٤/ب

---

(١) قوله: «وثالثها دِية الخطأ... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قال فيها من لزومِ تَقديرِ مِلْكِ الدِّيَةِ وعَدَمِ تحقيقه ليس بصحيحٍ، بل الصحيحُ أنه يَمْلِكُ الديةَ تحقيقاً عند إنفاذِ مقاتلهِ وقبل زُهوق نفسه، ولا مانع من ذلك، وإنما يحتاجُ إلى تقدير المِلْكِ في دِية العَمْدِ لتعذُّر تحقيقهِ بكَوْنِ الديةِ موقوفةً على اختيارِ الأولياء، وذلك إنّما يكون بعد موته، والميتُ لا يَمْلِكُ والله أعلم.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الرابعة بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: رَبْطُ الحُكْم بسَببهِ وشَرْطهِ وَضْعيٌّ، والأمورُ الوضعيةُ لا يلزَمُ فيها على التعيينِ وَجْهٌ واحد، بل هي بحَسبِ ما وُضِعَتْ له، فلو أنَّ الحكمَ وُضِعَ على وجهِ التأخُّرِ عن سَبَبه، كان على ما وُضِعَ عليه، ولو أنه وُضِعَ على وجه التقدُّم على سَبَبه، كان كذلك، ولو أنه وُضِعَ على وَجْهٍ أن يكون مع سَبَبه لا متقدِّماً عليه ولا متأخِّراً عنه، كان كذلك أيضاً، لكنَّ الواقعَ من ذلك - فيما علمتُ - تأخُّرُ الحُكْم عن سَببهِ وشَرْطهِ كما حكى فيهِ الإجماعَ، وذلك في الأمورِ الشرعيةِ المفتقرةِ للشرعِ، أما التي وُكِلَتْ إلى قَصْدِ المكلَّفِ فهي بحَسْبِ قَصْدِه، والله أعلم.

السببِ الضعيف بطريقِ الأَوْلى، وإنْ جعلوا القُدومَ شَرْطاً امتنعَ التَّقديمُ أيضاً[1].

إذا تقرَّرَتْ هذه القواعدُ، فنقول: ليس في تقديمِ الطلاقِ على زمنِ اللفظِ وزَمنِ القدومِ تقديمٌ للمسبَّبِ على السَّبب، ولا المشروطِ على الشرطِ، لأنَّ عند وجودِ الشرط الذي هو القدومُ مثلاً يترتَّبُ عليه مشروطُه بوَصْفِ الانعطافِ على الأزمنةِ التي قبله على حَسْبِ ما علَّقه، فهذا الانعطافُ متأخِّرٌ عن الشرطِ ولفظ التعليقِ، كما أنَّ انعطافَ النيةِ عندهم على النصفِ الأَولِ من النهار إذا أُوْقِعَتْ نِصْفَ النهارِ متأخِّرٌ عن إيقاعها، فالانعطافُ على الزمانِ متأخِّرٌ عن الشرطِ وَسَببه[2]، ولا يقال في

(١) قولُه: «فلفظ التعليق. . . إلى قوله: امتنع التقديم أيضاً» علَّق عليه ابن الشاط. بقولهِ: قولُه: «وعلى هذا يكونُ أضعفَ من السببِ المباشر» إن أراد أنَّ سَبَبَ السببِ في كونهِ سَبَباً للسببِ أضعفُ من السببِ في كونه سَبَباً للمسبَّبِ فذلك ممنوعٌ، وإن أراد أنَّ سَبَبَ السببِ في كونه سَبَباً للمسبَّبِ أضعفُ من السبب في كونهِ سبباً للمسبَّبِ فمُسَلَّمُ، ووَجْهُ ضَعْفهِ كونهُ غَيْرَ مباشرٍ، لكنْ مع تسليمِ ذلك لا يلزمُ أن يكونَ جوازُ تقديمِ المسبَّبِ عليه أولى، بل لقائلٍ أن يقولَ: إنَّ جوازَ تقديم المسبَّبِ على السببِ المباشرِ أَوْلى من تقديمهِ على غيرِ المباشرِ، أو يقول: لا أَوْلويةَ، بل الأمرُ فيهما على السواءِ، فما قاله في ذلك دَعوى لم يأتِ عليها بحُجَّة.

(٢) قوله: «إذا تقرَّرت هذه القواعدُ. . . إلى قوله: متأخِّرٌ عن الشرطِ وسَبَبه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كيف يكونُ الانعطافُ متأخِّراً عن الشرط، وهو القدومُ، وقد كان لفظُ التعليقِ السابقِ على القدوم يقتضيه؟ فإنْ زعمَ أنه لا يريدُ بالانعطافِ كَوْنَ اللفظِ يقتضيه، بل يريدُ لزومَ الطلاقِ المُعَلَّقِ على القدوم، قيل له: أتريدُ لزُومَه في نفسِ الأمرِ، أم تريدُ في عِلْمنا؟ فليس ذلك من التعليقِ بسببٍ، بل هو أمرٌ لزِمَ عن وقوعِ القُدومِ المعلَّقِ عليه الطلاقُ، وبالجملةِ يُقالُ له: هل وقع الطلاقُ قبل القدوم، أم لا؟ فإنْ لم يقَعْ فلا طلاقَ، فإنَّ التعليقَ على القدومِ إنما يقتضي =

المُنْعطفات: إنَّا تبيَّنا تقدُّمَ الطلاقِ حقيقةً في الماضي، بل لم ينكشف الغيبُ عن طلاقٍ حقيقيٍّ في الماضي البتَّةَ، وإنما يحسُنُ ذلك حيث نجهَلُ أمراً حقيقياً، ثم نعلَمُه كما حكَمْنا بوجوبِ النفقة بناءً على ظُهورِ الحَمْلِ، ثم ظهر أنَّه رِيح[1]، أو حكَمْنا بوفاةِ المفقودِ، ثم عَلِمْنا حياتَه ونَحْو ذلك. أما الانعطافاتُ فليست من هذا القبيلِ، بل نجزمُ بعد الانعطافِ بعدم المُنْعطِفِ حقيقةً في الزمنِ الذي انعطفَ فيه، وإنَّما هو ثابتٌ فيه تقديراً. وبهذا التقرير يظهَرُ أنَّ العِدَّةَ من يومِ القُدوم، لأنَّه يومُ لزومِ الطلاق، وتحريمِ الفرج، أمَّا قبلَ ذلك فالإباحةُ بالإجماعِ والعِدَّةُ التي أجمَعْنا عليها هي التي تَتْبَعُ المحقَّق لا المُقَدَّر[2].

ومن الأُمورِ الصعبةِ التي أُلْزِموها: أنَّ الوطءَ الواقعَ قبلَ الانعطافِ وَطْءُ شُبْهَةٍ لا إباحةٍ مُحقَّقةٍ، ووجودُ السببِ المُبيحِ السالمِ عن معارضةِ الطلاق يأبى ذلك. فإنْ قالوا: تقديرُ الطلاقِ يمنَعُ ثبوتُ الإباحة. قُلْنا: المُقَدَّراتُ لا تُنافي المُحَقَّقاتِ، والتقديرُ لا يُنافي العَقْدَ ولا يُعارضه في اقتضائه الإباحةَ، فظهر أنَّه لا يُقَدَّمُ على الشرطِ ولا على اللفظ، وكيف يُنكرون ذلك وهم يقولون: الردُّ بالعيبِ نقضٌ للعَقْدِ مِن أصله؟ مع

= بحَسْب نصِّ التعليقِ تقديمَ الطلاقِ عليه، فإنْ لم يقع على ذلك الوجه، فلا مُوجِبَ لوقوعه. وإن قال: قد وقعَ، فقد اعترفَ بتقديمِ المشروطِ على الشرطِ والله أعلم.

(١) في المطبوع: نَفْخ.

(٢) قولُه: «ولا يقال في المنعطفات... إلى قوله: المحقَّق لا المقدَّر» علَّق عليه ابنُ الشاطِ بقوله: إذا لم يَلْزَمْ في المُنْعَطفات وقوعُ المنعطفِ حقيقةً، فلا انعطافَ ولا مُنْعَطِفَ، وإذا لم يكن مُنْعَطفٌ، فلا طلاقَ، وإذا لم يكن طلاقٌ، فقد بطل مُقْتضى التعليقِ المفروض. فإن قال بثُبوتِ طلاقٍ، فهو طلاقٌ لا موجِبَ له إذا لم يصدُرْ من الناطقِ بالتعليقِ إلّا لفظُ التعليق.

أنَّ الردَّ بالعيبِ سببٌ للنَّقْض، وقد تقدَّم قبله على سبيل الانعطافِ، وإذا عقلوا ذلك في مواطن فليعقلوه في البقية[1].

وأما قِياسُهم على قوله: أنتِ طالقٌ من شهرٍ، فالفَرْقُ أنَّ الأسبابَ الموضوعةَ في أصلِ الشرعِ استقلَّ صاحبُ الشرعِ بمُسَبَّباتها، ولم يجعلْ فيها انعطافاتٍ، بل كلُّ سَبَبٍ يترتَّبُ عليه مُسَبَّبُه بعده، والتعاليقُ موكولةٌ ‎١/٣٥‏أ /لخِيرةِ المكلَّفِ، ومُقْتضى التفويضِ لخِيرته أنَّ له أنْ يجعلَ فيها الانعطافَ، فلا يلزَمُ من التزامِ الانعطافِ حيث خُيِّرَ المكلفُ أنْ يلتزِمَه حيث الحَجْرُ عليه، فلو قال له: بِعْتُك من شهرٍ، لم يتقدَّم المِلْكُ شَهْراً، وكذلك بقيَّةُ الأسبابِ كما تقدَّمَ تقريرُه في القواعد، ولا يلزَمُ من مخالفةِ اللفظِ حيث الحَجْرُ أن لا يُجْرِيَ اللفظَ على ظاهرِه، ويَعْمَلَ بمقتضاه حيث عُدِمَ المُعارض، فما ذكرناه أرجَحُ بالأصل، ثم إنَّهم نقَضوا أصلَهم في المسألةِ نفسِها بتقديمِه على القدومِ وهو سببٌ أو شرطٌ للطلاق، بل هو السببُ القريب، واللفظُ هو السببُ البعيد والجرأة على البعيد أولى[2].

المسألةُ الثالثة: مسألة الدَّوْر[3]. قال أصحابُنا: إذا قال: إنْ وقع عليك طلاقي، فأنتِ طالقٌ قبله ثلاثاً، فطَلَّقها، لزِمَه الثلاثُ، أيَّ عَدَدٍ

---

(١) قولُه: «ومن الأمورِ الصعبة. . . إلى قوله: في البقية» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: فإذا لم يُعارض التقديرُ العَقْدَ في اقتضائه الإباحةَ، فأيُّ معنى للانعطاف؟ وأيْنَ مقتضى اللفظ؟

(٢) قولُه: «وأمَّا قياسُهم. . . إلى قوله: على البعيد أولى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: يُريد أنَّ لَفْظَ: «أنت طالق منذ شهر» ليس تعليقاً، ولكنه مما وضعه الشارعُ سَبَباً، وما وضعه الشارع لم يَجْعَل فيه انعطافاً بخلافِ ما وكَله إلى خِيرةِ المكلَّفِ وذلك صحيحٌ، وكذلك ما ذكره من نَقْضِهم أصلَهم والله أعلم.

(٣) علَّق ابن الشاط على مسألة الدَّوْرِ بقوله: ما قاله فيها إلى آخرِها صحيحٌ، والله أعلم.

طَلَّقه مُنَجَّزاً كمَّلْنا عليه الثلاثَ، وقال الغَزاليُّ في «الوسيط»[1]: لا يلزَمُه شيء عند ابنِ الحَدَّاد[2]، لأنه لو وقَع، لوقَعَ مَشْروطُه[3] وهو تقدُّمُ الثلاث، ولو وقع مشروطُه لمُنِعَ وقوعُه، لأنَّ الثلاثَ تمنَعُ ما بعدها، فيؤدِّي إثباتُه إلى نَفْيه فلا يقع. وقال أبو زيدٍ[4]: يقَعُ المُنَجَّزُ، ولا يقَعُ المُعلَّق، لأنَّه علَّق مُحالاً. وقيل: يقعُ في المدخولِ بها الثلاثُ أيَّ شيءٍ نجَّزه تنجَّز وكَمُلَ من المعلَّقِ. قال[5]: ومن صُوَر الدَّوْرِ أن يقولَ: إنْ طلَّقْتُك طلقةً أَمْلِكُ بها الرجعةَ، فأنتِ طالقٌ قبلها طلقتَيْن، وإنْ وطِئْتُك وَطْأً مُباحاً، فأنتِ طالقٌ قَبْله ثلاثاً[6]، وإنْ أبَنْتُك، أو ظاهرتُ منكِ، أو فسَخْتُ نكاحَك، أو راجَعْتُك، فأنتِ طالقٌ قبلَه ثلاثاً، أو يقولَ لأَمَته: إنْ

---

(١) «الوسيط» ٥/ ٤٤٤.

(٢) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن جعفر الكِنانيُّ المصريُّ الشافعيُّ المعروف بابن الحدَّاد، صاحبُ كتاب «الفروع» في المذهب، وهو مختصرٌ دقَّق مسائله، كان عالماً متفنِّناً في جملة علوم الإسلام، وقد أثنى عليه الذهبي جدّاً، ووصفه بالحفظِ والإتقان واللَّسَنِ والبلاغة والتقدُّم وطول الباع في الفقه، مات سنة (٣٤٥هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٤/ ١٩٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٤٤٥، و«طبقات السبكي» ٣/ ٧٩.

(٣) عبارة «الوسيط»: لوقع الثلاثُ قَبْله.

(٤) هو الإمام الجليل الزاهد القدوةُ أبو زيد محمد بن أحمد بن عبد الله المَرْوزيُّ الشافعيُّ، راوي «صحيح البخاري»، من أعيانِ الفقهاء وأصحابِ الوجوه في المذهب، وبه تخرج أبو بكرٍ القفَّال المروزيُّ، مات أبو زيد سنة (٣٧١هـ) له ترجمة في «طبقات الفقهاء»: ١١٥ للشيرازي، و«سير أعلام النبلاء» ١٦/ ٣١٣، «وطبقات السبكي» ٣/ ٧١.

(٥) القائل هو الإمام الغزالي في «الوسيط» ٥/ ٤٤٤.

(٦) إلى هنا انتهى كلام الغزالي، وما بعده فمن كلام القرافي سوى قوله: «فعلى تصحيح الدَّوْرِ تنحسمُ سائرُ التصرفات» فإنه من كلام الإمامِ الغزالي.

تزوَّجْتُك، فأنتِ حُرَّةٌ قَبْلَـه، لأنه يخافُ أنْ يَعْتِقَها فلا يتزوَّجُ بها، ولا تُجْبَرُ على ذلك فتُعَلَّقُ الحريةُ على العقدِ مع أنَّ العقدَ متوقِّفٌ على الحريةِ، فعلى تصحيحِ الدورِ تنسحمُ هذه التصرفات، ويمتنعُ وقوعُها في الوجود.

والمقصودُ من المسائلِ المسألةُ الأولى، فنقولُ؛ البحثُ فيها مبنيٌّ على قواعدَ ثلاثٍ:

القاعدةُ الأولى: أنَّ مِن شَرْطِ الشرطِ إمكانَ اجتماعهِ مع الشَرْوط، لأنَّ حكمةَ السببِ في ذاتهِ، وحكمةُ الشرطِ في غيرِه، فإذا لم يُمكن اجتماعُه معه لا تحصُلُ فيه حكمتُه.

القاعدةُ الثانية: أنَّ اللفظَ إذا دار بين المعهودِ في الشرعِ وبين غيرِه، حُمِل على المعهودِ في الشرعِ، لأنَّه الظاهرُ، كما لو قال: إنْ صَلَّيْتِ، فأنتِ طالقٌ، فإنَّا نحمِلُه على الصلاةِ الشرعيةِ دونَ الدعاءِ، وكذلك نظائره[1].

القاعدة الثالثة من القواعد: أنَّ مَنْ تصرَّف فيما يمْلِكُ، وفيما لا يَمْلِكُ، نفذَ تصرُّفه على ما يملِكُ دون ما لا يملِك[2].

إذا تقررت هذه القواعد،/ فنقولُ: قولُه: إنْ طَلَّقْتُك، إمَّا أن يُحْمَلُ على اللفظِ، أو على المعنى الذي هو التحريمُ، فإنْ حُمِلَ على اللفظ فهو خلافُ الظاهرِ والمعهودِ في الشرع وهو مخالفٌ للقاعدةِ الثانية، وإنْ حُمِلَ على التحريمِ، وأبقَيْنا التعليقَ على صورتهِ، تعذَّرَ اجتماعُ الشرطِ مع

٣٥/ب

---

(١) انظر «التمهيد» ١/ ٨٨ للكلوذاني.

(٢) لمزيدٍ من إيضاح هذه القاعدة، انظر «القواعد الفقهية»: ٨٢ لابن رجب الحنبلي.

مشروطه، وهو مخالفٌ للقاعدة الثانية، فيسقط من الثلاثة المتقدِّمةِ التي هي المشروطُ ما به وقعَ التباينُ، فإن أوقعَ واحدةً أسقطنا واحدةً، لأنَّ اثنتين تجتمعان مع واحدة، أو أوقع اثنتين أسقطنا اثنتين، لأنَّ واحدةً تجتمع مع اثنتين، وإذا أسقطنا المُنافي، وجبَ أنْ يلزمَه الباقي، فتكمُلُ الثلاثُ، فمَنْ قال لامرأتـهِ وامرأةِ جاره: أنتما طالقتان، تطلقُ امرأته وَحْدَه، أو: عَبْدُه وعبدُ زيدٍ حُرَّان، يَعْتِقُ عبدُه وَحْدَه، فينفذُ تصرُّفُه في جميعِ ما يملِكُه مما يتناوله لفظُه، كذلك هاهنا الذي ينافي به الشرطَ لا يملكهُ شَرْعاً، للقاعدةِ الأولى، فسقط، كامرأةِ الغيرِ وعبدِه، وينفذُ تصرُّفه فيما يملِكُه ممَّا تناوله لفظُه، فيلزَمُه جميعُ الباقي بعد إسقاط المُنافي، فيلزَمُه الثلاثُ للقاعدةِ الثالثة، وعلى رأي ابن الحَدَّاد يلزَم مخالفةُ إحدى هذه الثلاثِ القواعدِ[1]، وهذه المسألة هي المعروفة بالسُّرَيْجِيَّة[2]، ويَحْسِبُها بعضُهم

(١) في المطبوع: قواعد، وهو غير جائزٍ، لأنه على غيرِ طريقِ الإضافة، وهو إضافة المعرفةِ إلى النكرة. انظر «شرح جُمل الزجاجي» ٢/ ١٣٢ لابن عصفور الإشبيلي.

(٢) نسبة إلى أبي العباس أحمد بن عمر بن سُرَيْج البغدادي، فقيه الشافعية في زمانه، ومَنْ انتشر به مذهبُ الشافعيِّ في بغداد، مات سنة (٣٠٦هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ١/ ٦٦، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٤/ ٢٠١، و«طبقات السبكي» ٣/ ٢١.

وصورةُ هذه المسألة كما في «أعلام الموقعين» ٣/ ٢٦٣ أن يقول القائل: كُلَّما طلقتك ـ أو كلَّما وقع عليك طلاقي ـ فأنتِ طالقٌ قَبْلَه ثلاثاً، قالوا: فلا يُتَصوَّرُ وقوعُ الطلاقِ بعد ذلك؛ إذ لو وقع لزِمَ وقوعُ ما عُلِّق به وهو الثلاث، وإذا وقعت الثلاث امتنع وقوعُ هذا المُنجَّز، فوقوعُه يفضي إلى عدم وقوعهِ، وما أفضى وجودُه إلى عدم وجودِه لم يُوجَدْ. انتهى، فحصل أنَّها من باب الحيَل، ولذلك قال ابن العربي في «العواصم»: ٣٧٣: وأما المسألةُ السريجية فهي تلاعبٌ بالدين، لا ينبغي أن يلتفت إليها.

إجماعاً، فإنَّها قال بها ثلاثةَ عَشرَ من أصحابِ الشافعيِّ، وهو ساقطٌ، لأنَّ ثَلاثةَ عَشَرَ غيرُ مُعْتَدٍ بهم بالنسبةِ إلى عددِ مَنْ قال بخلافِهم، لأنهم مِئون، بل آلافٌ، وكان الشيخُ عزُّ الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول: هذه المسألةُ لا يصحُّ التقليدُ فيها، والتقليدُ فيها فُسوقٌ، لأنَّ القاعدةَ: أنَّ قَضاء القاضي يُنْقَضُ إذا خالفَ أحدَ أربعةِ أشياءَ: الإجماعَ، أو القواعدَ، أو النصوصَ، أو القياسَ الجَلِيَّ، وما لا نُقِره شَرْعاً إذا تأكَّد بقضاءِ القاضي أوْلى بأن لا نُقِرَّه شَرْعاً إذا لم يتأكَّد، وإذا لم نُقِرَّه شَرْعاً، حَرُمَ التقليدُ فيه، لأنَّ التقليدَ في غيرِ شَرْعٍ ضلالٌ، وهذه المسألة على خلافِ ما تقدَّم من القواعد، فلا يصحُّ التقليدُ فيها، وهذا بيانٌ حَسَنٌ ظاهرٌ، وبه يظهَرُ الحكمُ في بقيةِ مسائلِ الدَّوْرِ التي هي من هذا الجنس.

المسألة الرابعة: قال الغزالي في «الوسيط»[١]: إذا قال: إنْ حلفتُ بطلاقِك، فأنتِ طالقٌ، ثم قال: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، طلَقَتْ في الحال، لأنَّ تعليقَه على الدخولِ حَلِفٌ بخلافِ: إذا طَلَعتِ الشمسُ، لم يكن هذا حَلِفاً، لأنَّ الحَلِفَ ما يُتَصَوَّرُ فيه مَنْعٌ واستحثاثٌ. / قلتُ: كما ٣٦/أ قال عليه الصلاة والسلام: «الطلاقُ والعَتاقُ من أَيمانِ الفُسَّاق»[٢]، ونصَّ العلماءُ على أنَّ تعليقَ الطلاقِ منهيٌّ عنه، ولم يُفَصِّلوا، ومقتضى ذلك أنْ يَحْنَثَ في الحالتين[٣].

---

(١) «الوسيط» ٥/ ٤٤٥.

(٢) ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ٣٢٤ بلفظ «الطلاق يمينُ الفُسَّاق» وقال: لم أقِفْ عليه.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الرابعة بقوله: إنْ صحَّ الحديثُ الذي ذكرناه، فما قاله مِن لزومِ الحِنْثِ في الحالَيْن صحيح، وإلَّا فالصحيحُ ما قاله الغزالي، والله أعلم.

المسألةُ الخامسة: قال الشافعية[1] في «المهذَّبِ»[2] وغيره: إذا قال: إنْ بدأتكِ بالكلام، فأنتِ طالِقٌ، وقالت هي: إنْ بدأتُك بالكلام فعَبْدي حُرٌّ، فكلَّمها وكلَّمَتْه، لم تَطْلُق، ولم يَعْتَق العبدُ، لأنَّ يمينَه انحلَّتْ بيمينها، ويمينُها انحلَّت بكلامِه. فلم تبدأ هِي ولا هو بكلامٍ[3].

المسألةُ السادسة: في «التهذيب»[4] لمالكٍ رحمه الله: أنت طالقٌ إنْ شاء الله، يلزَمُه الطلاقُ الآن، بخلافِ: إنْ شاء هذا الحَجَرُ ونحوه، وسَوَّى أبو حنيفة والشافعيُّ في عَدَمِ اللُّزوم، وقال سُحْنون: يلزَمُه في الحَجَر ونحوه، لأنَّه يُعَدُّ نادماً، أو هازلاً، وهذه المسألةُ مبنيةٌ على أربعِ قواعدَ:

القاعدة الأولى: كلُّ مَنْ له عُرْفٌ يُحْمَلُ كلامُه على عُرْفه، كقَوْله عليه السلام: «لا يَقْبَلُ الله صلاةً بغيرِ طُهور»[5] يُحْمَلُ على الصلاةِ في عُرْفهِ عليه السلام دُونَ الدعاء، وكذلك قولهُ عليه السلام: «مَنْ حلفَ واستثنى عادَ كمن لم يَحْلِفْ»[6]، يُحملُ على الحَلِفِ الشرعيِّ، وهو

---

(١) يعني أبا إسحاق الشيرازي صاحبَ «المُهذَّب»، سبقت ترجمتُه. وطريقةُ القرافيِّ في العَزْوِ إنَّما هي عَزْوٌ للمذاهبِ.

(٢) لم أهتدِ إليه في «المُهذَّب» لكنه موجودٌ في «الوسيط» ٥/ ٤٤٥ فلعلَّ هاهُنا سَهْواً.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة الخامسة بقوله: وسكت عن الكلام على قولهم، وهو دليلُ قبولهِ لما قالوه، وقولُهم صحيحٌ، والله أعلم.

(٤) يعني «تهذيب الطالب» لعبد الحقِّ بن محمد التميمي، وقد سبق التعريف به.

(٥) أخرجه مسلم (٢٢٤)، وأبو داود (٥٩)، والترمذي (١)، والنسائي ٥/ ٥٦، وصحَّحه ابن حبَّان (١٧٠٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٦) قولهُ: «واستثنى» يعني قال: إنْ شاء الله. وقد أخرج الإمام أحمد ١٣/ ٤٥٠ من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من حلفَ فقال: إن شاء الله، لم يَحْنَثْ» وهو في مصنَّف عبد الرزاق (١٦١١٨)، ومن طريقه أخرجه ابن ماجه (٢١٠٤) =

الحَلِفُ بالله تعالى، لأنَّ الحَلِفَ بالطلاقِ والعَتاقِ جعلهما عليه السلام من أَيْمانِ الفساق، فلا يُحملُ الحديثُ المتقدِّمُ عليها[1].

القاعدةُ الثانية: كما شرعَ الله تعالى الأحكامَ، شَرَعَ مُبطلاتِها ودوافِعَها، فشرعَ الإسلامَ وعَقْدَ الذمَّةِ سَبَبين لعصمةِ الدماءِ. والرِدَّةُ، والحِرابةُ، وزنا المُحْصَنِ، وحِرابةُ الذميِّ روافعُ، والسَّبْيُ سَبَبُ المِلْكِ، والعِتْقُ رافعٌ له، ولا يلزَمُ مِنْ شَرْعهِ رافعاً لحُكْمِ سببٍ أنْ يرفَعَ حُكْمَ غيرِه، فالاستثناءُ بالمشيئةِ شَرَعَه رافعاً لحُكْمِ اليمينِ، لقوله عليه السلام: «عاد كمَنْ لم يَحْلِفْ» فلا يلزَمُ أن يكونَ رافعاً لحُكمِ التَعليقِ، كما أنَّ التطليقَ رافعٌ لحُكْم النكاحِ، ولا يرفعُ حكمَ اليمينِ، وكذلك سائرُ الروافع، وليس إطلاقُ لفظِ اليمينِ على البابَيْن بالتواطُؤ حتى يَعُمَّ الحكمُ، بل بالاشتراكِ، أو المجازِ في التعليقِ بالطلاق وغيرِه، والذي يُسَمَّى يَميناً حقيقةً إنما هو القَسَمُ، ولو أقسم بالطلاقِ ونحوِه لم يلزَمْه شيءٌ، وإذا كان البابان مختلفين لا يعمُّ الحُكْمُ[2].

= والترمذي (١٥٣٢)، والنسائي ٧/ ٣٠، وأبو يعلى (٦٢٤٦) وغيرهم بإسنادٍ صحيح على شرط الشيخين، وانظر التعليق على «المسند».
وأخرجه بنحوه من حديث ابن عمر، أحمد في «المسند» ٨/ ١٨٧، والدارمي ٢/ ١٨٥، وأبو داود (٣٢٦١)، والترمذي (١٥٣١)، والنسائي ٧/ ٢٥، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (١٩٢٤)، وللحافظ الزيلعيّ بحثٌ جيّدٌ في تتبُّع هذا الحديث وتنقيدِه في «نصب الراية» ٣/ ٣٠١-٣٠٣.

(١) هذا فرعٌ على ثبوتِ الحديثِ، والحديثُ، فلم يثبُتْ كما تقدَّم.

(٢) قولُه: «المسألة السادسة. . . إلى آخرِ القاعدة الثانية» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

القاعدةُ الثالثة: مشيئةُ الله تعالى واجبةُ النفوذِ، فلذلك كُلُّ عَدَمٍ مُمْكِنٍ يُعْلَمُ وقوعُه، نَعْلَم أنَّ الله تعالى أرادَه، وكُلُّ وجودٍ مُمْكِنٍ يُعلَمُ وقوعُه، نَعلمُ أَنَّ الله تعالى أراده، فتكونُ مشيئةُ الله تعالى معلومةً قَطْعاً، وإما مشيئةُ غيره، فلا تُعْلَمُ، غايتُه أن يُخْبِرَنا، وخَبرُه إنَّما يُفيدُ الظنَّ، فظهَر بُطلانُ ما يُروى عن مالكٍ وجماعةٍ من العلماء من أنه علَّق الطلاقَ على مشيئةِ من لم تُعْلَمْ مشيئتُه بخلافِ التعليقِ على مشيئةِ البشر، ويَجعلُ ذلك سببَ عدم/ لزومِ الطلاقِ. والأَمْرُ بالعكس[1]. ٣٦/ب

القاعدةُ الرابعة: الشَّرطُ وجوابُه لا يتعلَّقان إلا بمعدومٍ مُسْتَقْبَلٍ[2]، فإذا قال: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، يُحْمَلُ على دخولٍ مُسْتَقْبَلٍ، وطلاقٍ لم يقع قبل التعليق إجماعاً[3]، والمشيئةُ قد جُعِلَتْ شرطاً، ولا بُدَّ لها من مفعولٍ، والتقديرُ: إنْ شاء اللهُ طلاقَك، فأنتِ طالقٌ، فمفعولُها

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على القاعدة الثالثة بقوله: ما قاله في هذه القاعدةِ مِن كَوْنِ مشيئةِ الله معلومةً قَطْعاً بمعنى أنَّه ما مِن وجودٍ مُمْكنٍ ولا عَدَمِهِ، إلا مستندٌ إلى مشيئتِه، فمَشيئتُه على هذا الوجهِ معلومةٌ عندنا صحيحٌ، وليس ذلك مرادَ مالك وغيرِه ممن روى عنه إذا قال: أنتِ طالقٌ إن شاء الله، يلزَمُه الطلاقُ، لأنه علَّقه على مشيئةِ مَنْ لا يعلم مشيئتَه، بل مُرادُ مَنْ قال ذلك: أنَّه لا يعلمُ، هل أراد الطلاقَ على التعيينِ، أم لا؟ وليس لنا طريقٌ إلى التوصل إلى ذلك، وأما التوصُّلُ إلى علمِ مشيئةِ البشر فبوجوهٍ، منها: إخبارُه بذلك مع قرائنَ تُوجبُ حصولَ العلم. وقولُه: غايةُ خبرِه أن يُفيدَ الظنَّ، إنما ذلك عند عدمِ القرائنِ مع أنه يُحتملُ أن يقال بالاكتفاءِ هنا بالظنِّ، لأنه الغالبُ والله أعلم. فقولُه: إن الأمرَ بعكسِ ما قاله مالك وغيرُه ليس بصحيحٍ. وقولُه: فظهرَ بطلانُ ما يُروى عن مالكٍ قولٌ باطلٌ لا خَفاءَ ببُطْلانهِ، ولو لم يظهَرْ وجهُ بطلانِ قَوْلهِ، لكانت مخالفتُه لمالكٍ كافيةً في سوءِ الظنِّ بقولهِ، لتفاوُتِ ما بينهما في العِلْم.

(٢) قال ابنُ الشاط: ليس ذلك بمُطَّردٍ لازمٍ، ولكنَّه الغالبُ والأكثر.

(٣) قال ابن الشاط: ذلك هو الغالب.

إمّا أنْ يكونَ الطلاقَ الذي صدر منه في الحال، أو طلاقاً في المستقبل، فإنْ كان الأولَ فنحن نقطعُ أنَّ الله تعالى أراده في الأزَل، فقد تحقَّقَ الشرطُ في الأَزل، وهذه الشروطُ أسبابٌ يلزَمُ من وجودِها الوجودُ، فيلزَمُ أن تَطْلُقَ في أولِ أزمنةِ الإمكان وقَبولِ المحلِّ له عند أوَّلِ النكاحِ، ولم يقُلْ به أحد(١).

وإنْ كان المفعولُ طَلاقاً مُسْتَقْبَلاً، فيكونُ التقديرُ: إنْ شاء الله طلاقَك في المُسْتَقْبَل، فأنتِ طالق، فالمشروطُ لهذا الشرطِ يلزَمُ أنْ يكون مُسْتقبلاً، لأنَّ المرتَّبَ على المُسْتَقْبَلِ مُسْتَقْبَلٌ، فلا تطلُقُ في الحالِ، وإنْ كان المعنى: إنْ شاء الله طلاقَك في المستقبلِ بعد هذا الطلاقِ الملفوظِ به الآن، فلا ينفذُ طلاقٌ حتى يتلَفَّظَ بالطلاقِ مرَّةً أخرى، فينفذُ هذا، وعلى التقديرين لا تطلقُ الآن(٢).

---

(١) قولُه: «والمشيئة قد جُعِلَتْ. . . إلى قوله: لم يَقُلْ به أحدٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تجويزُه احتمالَ أن يكونَ الطلاقُ الذي يكون مفعولَ المشيئةِ، هو الذي صَدَرَ منه، مناقضٌ لما قال قَبْلُ، مِن أنَّ الشرطَ وجوابَه لا يتعلَّقان إلا بمُسْتقبلٍ، مع أنَّ هذا الاحتمالَ بعيدٌ لا يكادُ يخطُرُ ببالٍ، ولو قصده قاصدٌ بمعنى أنه إن شاء الله أن أتكلَّم بهذا الكلام المتضمِّنِ تعليقَ الطلاقِ على مشيئةِ الله هذا الكلامَ، للزمَه الطلاقُ عند قولِه ذلك الكلامَ، لا في أولِ زمنِ النكاح كما قاله، لأنَّ لزومَ الطلاقِ عند أوَّلِ أزمنةِ الإمكانِ لا موجبَ له، فإنَّ مرادَه بالمشيئةِ إنَّما هو وقوعُ المرادِ بالمشيئةِ، لا تحقُّقُ المشيئةِ في الأَزَلِ، لأنَّ مشيئةَ وجودِ هذا الكلام من قائلهِ معلومةٌ مُتَحقِّقةُ الوقوع، ولا أرى أن يخالفَ في ذلك مخالفٌ، وأما كونُه لم يقُلْ به أحدٌ، فلما تقرَّر مِن أنَّ المرادَ بقوله: إن شاء الله، أي: إن وقعَ مفعولُ المشيئةِ، وهو قولُ ذلك الكلامَ والله أعلم.

(٢) قولُه: «وإنْ كان المفعولُ. . إلى قوله: لا تطلق الآن» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّها تطلقُ الآن على التقديرِ الأول.

فـإنْ قُلْـتَ: فهٰـذا لازمٌ فـي مشيئـةِ زيـد إذا لـم يحصُـلْ بلفـظٍ فـي المستقبلِ، لا ينفذُ هذا.

قلتُ: الفَرْقُ أَنَّ مشيئةَ الله تعالى مُؤَثِّرةٌ في حدوثِ مَفْعولِها، فإذا لم يحدُثْ لفظُ الطلاقِ، نقطَعُ بعَدَمِ مشيئةِ الله تعالى، ومشيئةُ زيدٍ غيرُ مؤثِّرةٍ، بل هي كدخولِ الدارِ، فكما إذا تجدَّد دخولُ الدارِ نفذَ الطلاقُ، كذلك إذا تجدَّدَتْ مشيئةُ زيد[1].

فإنْ قُلْتَ: لمَ لا يجوزُ أن يكونَ مفعولُ المشيئةِ نفوذَ هذا الطلاقِ، لا لفظاً آخَرَ يحدُثُ في المُسْتَقْبَلِ؟

قلـتُ: يجوزُ ذلك من حيثُ اللغةُ، وهو مفعولٌ صحيحٌ، غيرَ أنَّه يلزَمُ من ذلك لزومُ الطلاقِ ونفوذُه في أوَّل أزمنةِ الإمكانِ من أوَّلِ النكاح، ولـم يقُلْه أحدٌ، فإنَّ الله تعالـى شَرَع الأسبابَ ليرتِّبَ عليها مُسَبَّباتِهـا، فمن باع وقـال: إنْ شاءَ الله نفوذَ هـذا البيع نفذَ، قُلْنا له: قد شاء الله ذلك في الأَزل، وينفذُ البيعُ إجماعاً فكذلك ههنا[2]، وقال القاضي

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُه: «فإذا لم يحدُث لفظُ الطلاقِ، نقطَعُ بعَدَمِ مشيئة الله تعالى»، غَلَطٌ في اللفظِ، فإنَّ مشيئةَ الله تعالى لا تُعْدَمُ، وصوابُ الكلام أن يُقال: نقطعَ بمشيئـةِ الله تعالى في عَـدَمِ ذلك اللفظِ. وقولُه: «فكما إذا تجدَّدَ دخـولُ الدارِ نفذَ الطلاق كذلك إذا تجدَّدت مشيئـةُ زيد» مناقضٌ لما قاله قَبْلُ مِن أنَّ الأمرَ بعكسِ ما قاله مالكٌ من لزومِ الطلاقِ في مشيئةِ الله تعالى، لا في مشيئةِ زيد.

(٢) قوله: «فإنْ قُلْتَ: لم لا يجوز. . إلى قوله: فكذلك هٰهنا» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُه: «إنه يلزَمُ من ذلك لزومُ الطلاقِ من أَوَّلِ أزمنةِ المكانِ» بناءٌ منه ذلك على تعلُّقِ المشيئةِ في الأزلِ ليس بلازمٍ، ونحن نقول: إنَّه لم يقُلْ به أحدٌ كما قال، وإنما اللازمُ لزومُ الطلاقِ الآن عن هذا الكلامِ، وذلك هو مرادُ مالك ومَنْ وافقه والله أعلم.

عبد الوهّاب[1]: هذه المسألةُ مخرَّجةٌ على استثناءِ الكُلِّ من الكُلِّ بجامعِ أنَّه مُبْطِلٌ على رأي الشافعيِّ، فيَلْغو الجميعُ، والفَرْقُ أنَّ الشرطَ لم يتعيَّنِ العبَثُ فيه واللغوُ، لأنَّ التعليقَ على الممتنع مِن غرضِ العقلاءِ، وإنْ بَطَلَتْ جملةُ المشروطِ قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]. قلتُ: أما استثناءُ الكُلِّ من الكل، فعبَثٌ، فظهر بهذهِ القواعدِ، وبهذا التقديرِ أنَّ الحقَّ في هذه المسألةِ عدمُ لزومِ ٣٧/أ / الطلاقِ في الحالِ، لا بسبَبِ ما قاله الشافعي: إنَّه رافعٌ كاليمين، بل لِما ذكرناه من مقتضى هذا التعليق وتفاصيله[2].

المسألةُ السابعة: قال مالكٌ في «التهذيب»: إذا قال: إنْ فعلتِ كذا، فعليَّ الطلاقُ إنْ شاء الله، لا ينفعه الاستثناءُ، قال ابنُ يُونسَ: قال عبد الملك: إنْ أعادَه على الفعلِ دونَ الطلاقِ، نَفَعه، و«أنتِ طالقٌ إلَّا أنْ يَبْدُوَ لي»، لا ينفعُه الاستثناء. و«أنتِ طالقٌ إنْ فعلتِ كذا، إلَّا أن يبدُوَ لي» فذلك له، إنْ أراد الفِعْلَ خاصَّةً، وفي «الجَلَّابِ»: «إنْ كَلَّمْتِ زَيداً، فَعَليَّ المَشْيُ إلى بيتِ الله إنْ شاء الله»، لا ينفعُه الاستثناءُ إنْ أعاده على الحجِّ، وإنْ أعاده على كلامِ زيدٍ نَفَعَه[3].

---

(١) هو إمامُ المالكية، القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبيُّ العراقيُّ، من أعيانِ الفقهاءِ ومُقَدَّميهم، وله في مذهب مالك المصنَّفات الحِسان، منها «التلقين» و«المعونة على مذهب عالم المدينة» و«الإشراف على نكت مسائل الخلاف»، وجميعُها مطبوع، مات سنة (٤٢٢هـ) له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٧/ ٢٢٠، و«سِيَر أعلام النبلاء» ١٧/ ٤٢٩.

(٢) قوله: «القاضي عبد الوهاب... إلى آخرِ المسألة»، علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ من أنَّ الحقَّ فيها عدمُ لزومِ الطلاقِ في الحال ليس بصحيحٍ لزومُه في الحال كما سبق، والله أعلم.

(٣) قوله: «المسألة السابعة... إلى قوله: كلامِ زيدٍ نفعه» قال ابنُ الشاط: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

قلتُ: اعْلَمْ أنَّ هذه المواضعَ لا يُدْرِكُ حقيقتَها إلَّا الفُحولُ من العلماء، أو من يفتَحُ الله عليه من نَفيسِ فضلهِ وسعَةِ رحمته ما شاءَ، وما الفرقُ بين إعادةِ الإرادةِ القديمةِ أَو الحادثة على الفعلِ أو غيرِه[1]؟ وها أنا أكشفُ لك عن السرِّ في هذه المسائل ببيان قاعدةٍ، وهي: أنَّ الله تعالى شرعَ بعضَ أسبابِ الأحكامِ في أصلِ الشريعةِ، ولم يَكِلْه إلى مُكَلَّفٍ، كالزوالِ ورؤيةِ الهلال والإتلافِ للضمان، ومنها ما وكَلَه لخِيرةِ خَلْقهِ، فإنْ شاؤوا جعلوه سَبَباً، وإلَّا فلا يكونُ سَبباً، وهو التعليقاتُ كُلُّها، فدخولُ الدارِ ليس سَبَباً لطلاقِ امرأةِ أحدٍ، ولا لعِتْقِ عبدِه في أصلِ الشرعِ إلَّا أنْ يُريدَ المكلَّفُ ذلك، فيَجْعَلَه سَبَباً بالتعليقِ عليه، وكُلُّ ما وُكِلَ للمكلَّفِ سَبَبِيَّتُه لا يكون سَبَباً إلَّا بجَعْلهِ وجَزْمهِ بذلك الجَعْلِ.

إذا تقرَّرتْ هذه القاعدةُ فنقولُ: قولُ عبدِ الملك: إنْ أعادَه على الفعلِ نَفَعه، معناه: إنْ أراد أنَّ ذلك الفِعْلَ المعلَّق عليه لم أَجْزِمْ بجَعْلهِ سَبباً للطلاق، بل فوَّضْتُ وجعلتُ سَبَبِيَّتَه إلى مشيئةِ الله تعالى، إنْ شاءَ جعلَه سَبَباً، وإلَّا فلا، وعلى هذا التقدير لا يكونُ الفعلُ سَبَباً، فلا يلزَمُ به شيءٌ إجماعاً[2]، ولا يكون هذا خِلافاً لمالكٍ وابنِ القاسم، مع أنَّ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، والله أعلم.

(٢) قولهُ: «إذا تقرَّرت... إلى قوله: إجماعاً» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُ القائل: إن فعلتِ كذا فعليَّ الطلاق إن شاء الله، لا يخلو من أن يريدَ إعادةَ الاستثناءِ إلى الطلاقِ المعلَّقِ على ذلك، أو إلى الفعلِ. فإن أعاده على الطلاقِ فقد سبق في مسألةِ: أنتِ طالقٌ إن شاء الله، أنَّ الصحيحَ لزومُ الطلاق، وأنَّ الاستثناء لا ينفعُه، وهذا المُعَلَّقُ كذلك، وإن أعادَه إلى الفعلِ المعلَّقِ عليه الطلاقُ، فإن أراد معناه الظاهرَ، وهو: إن شاء الله تعالى أن أفعلَ ذلك الفِعْلَ، فإذا فعله فقد شاء الله تعالى فِعْلَه، فيلزَمُ الطلاقُ كما قال مالكٌ ومَنْ وافقه، وإن أراد ما قاله شهابُ الدين وتأوَّله على عبد الملك، وزعَمَ أنه لا يلزَمُه شيءٌ إجماعاً، فليس بالظاهرِ، =

صاحبَ «المقدِّمات» أبا الوليد بن رشد حكاه خلافاً[1] وقال: الحقُّ عدمُ اللزومِ قِياساً على اليمينِ بالله تعالى إذا أعادَ الاستثناءَ على الفِعل[2]، وهذا يُشْعرُ بأنَّ ابنَ القاسم يوافقُ في اليمينِ بالله تعالى، ويخالفُ في الطلاقِ، فيكون هذا إشكالاً آخر[3].

أمَّا إذا حُمِلَ قولُ عبدِ الملك على ما ذكَرْتُه، فلا إشكالَ، ويصيرُ المُدْرَكُ مُجْمَعاً عليه، وإلَّا فلا تُعْقَلُ المسألةُ البتَّة، ولا يصيرُ لها حقيقةٌ[4].

= بل هو معنىً مُتَكَلَّفٌ، ومع ذلك فلقائل أن يقول: إنَّه استثناءٌ لا يفيدُ عدَمَ لزومِ الطلاق، بل يفيدُ لزومَه من جهةِ أنَّ معنى الكلامِ، أنَّ ذلك تفويضُ سببيةِ هذا الكلام إلى مشيئةِ الله تعالى، وقد جعله الله تعالى سَبَباً بتسويغهِ للمتكلِّمِ أن يجعله سَبَباً، وقد جعله كذلك بالتعليقِ عليه كما سَوَّغ له، وما أرى عبد الملك راعى هذا المعنى المتكلَّفَ، بل رأى أنَّ استثناءَ مشيئةِ الله تعالى يكونُ رافِعاً لحكمِ التعليقِ كرَفْعهِ لحكمِ اليَمين والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: صاحبُ «المقدّمات» أمسُّ بتحقيق هذا العِلْمِ ومعرفة الخلافِ فيه من الوفاق.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بل الحقُّ اللزومُ كما سَبق، والقياسُ الذي ذكره ليس بصحيحٍ للفرقِ بينهما، وهو أنَّ القائلَ إذا قال: والله لأفعلنَّ إن شاء الله، وردَّ الاستثناءَ إلى الفعلِ، فإذا فعل ذلك الفِعلَ فقد شاءَ الله تعالى، وبرَّ في يمينه، وإن لم يَفْعَله فهو بارٌّ أيضاً، لأنه عَلَّقَ المحلوفَ عليه على المشيئةِ للفعلِ، ولم يَقَع الفعلُ، فلم تتعلَّقِ به المشيئةُ، والقائلُ إذا قال: إن فعلتُ كذا، فعليَّ الطلاقُ إن شاءَ الله، وردَّ الاستثناءَ إلى الفعلِ، فإذا فعلَ ذلكَ الفِعلَ، فقد شاءَ الله، فإنه لا يَقَعُ شيءٌ إلا بمشيئتهِ. ويلزَمُ مقتضى التعليقِ لوقوعِ المعلّق عليه، والله أعلم.
قلتُ: انظر «المقدمات»: ٤٤٦ لابن رُشْد.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يكونُ ذلك إشكالاً على ما تقرَّر بوَجْه.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ ما ذكره مَقْصِدٌ مُتكلَّفٌ لم يقصِدْه عبدُ الملك، ولا يُفيدُ على تقديرِ قَصْدِه ما ذكر، بل نقيضُه، فلا يَصيرُ المُدْرَكُ مُجْمَعاً عليه، وتُعقلُ المسألةُ وتَصيرُ لها حقيقةٌ، والله أعلم.

وقوله: أنتِ طالقٌ إلَّا أن يَبْدُوَ لي، لا ينفعُه، لأنَّ الطلاقَ جعله الله تعالى سَبَباً لقَطْعِ العصمةِ في أصلِ الشرع، فقد زالتِ العصمةُ بتحقُّقه، كَرِهَ المكلَّفُ، أَوْ أحبَّ،/ فمشيئتُه لَغْوٌ، وإذا علَّق الطَلاقَ على فِعْلٍ، وأعاد قَوْلَه: «إلَّا أنْ يَبْدُوَ لي» عليه خاصَّةً، ومعناه: أني لم أصمِّمْ على جَعْلِ الفِعْل سَبَباً، بل الأَمرُ موقوفٌ على إرادةٍ تحدثُ في المستقبل، فذلك ينفعُـه لِما تقدَّم أنَّ كُلَّ سَببٍ موكولٍ إلى إرادتهِ، لا يكونُ إلَّا بتصميمهِ على مشيئته، وإرادتهِ لذلك، وكذلك قولُ صاحبِ «الجلَّاب»: إنْ أعادَ الاستثناءَ على كـلامِ زيدٍ نَفَعه، وعلى الحجِّ لم ينفَعْه، معناه: أني لم أجزِمْ بجَعْلِ كلامِ زيدٍ سَبَباً للزومِ الحجِّ، بل ذلك موكولٌ لمشيئةِ الله تعالى، فلا يكونُ سَبباً، فلا يلزَمُ حجٌّ بكلامهِ، فإذا أعاده على الحجِّ، فقـد جزم بسَبَبيَّةِ كلامِ زيـدٍ، فترتَّبَ عليـه مُسَبَّبُه، والاستثناءُ لا يكونُ رافعاً كما تقدَّم، فهذا سِرُّ هذه المسائل، وهو من نفائسِ العلم فافهمـه[1].

٣٧/ب

المسألةُ الثامنة في «الجواهر»: أنتِ طالقٌ إنْ كَلَّمتِ زَيْداً، إن دَخَلْتِ الدار، وهو تعليقُ التعليقِ، فإنْ كَلَّمَتْ زيداً أوَّلَا، تعلَّق طلاقُها بالدخولِ، لأنَّه شرطٌ في اعتبارِ الشرطِ الأول.

---

(١) قوله: «أنت طالق إلَّا أن يَبْدُوَ لي. . إلى آخرِ المسألة». علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: بل ذلك موكولٌ لمشيئةِ الله تعالى، فلا يكون سَبَاً، فلا يلزمُه حجٌّ بكلامه، فإنه يلزَمُه إذا كان الاستثناءُ بمشيئة الله تعالى، بخلافِ إذا كان بمشيئةِ، فإنه كان الاستثناءُ بمشيئةِ القائل في قوله: إن كُنْتِ كَلَّمْتِ زيداً، فعليَّ المَشْيُ إلى الحجِّ، فإن قال: إن شاء الله، فإنه يلزَمُه كما سبق، وإن قال: إلا أن يَبْدُوَ لي، فإنه لا يلزَمُه، لأنه يتعيَّنُ هنا حَمْلُ كلامهِ على رَدِّ الاستثناءِ إلى جَعْلِ ذلك الفعلِ سَبَباً.

قال الشيخ أبو إسحاق في «المُهَذَّب»[1]: هذا يُسمِّيه أهلُ النحوِ اعتراضَ الشرطِ على الشرطِ، فإن دخلتِ الدارَ، ثم كَلَّمَتْ زيداً طَلَقَتْ، وإنْ كلَّمَتْ زَيْداً أوَّلاً، ثم دخلَت الدارَ، لم تطلُقْ، لأنَّه جعلَ دخولَ الدارِ شَرْطاً في كلامِ زيد، فوجبَ تقديمُه عليه.

وإنْ قال: إنْ أعطيتُك، إنْ وعَدْتُك، إنْ سألتِني، فأنتِ طالقٌ، لم تطلُقْ حتى يُوجَدَ السؤالُ، ثم الوعدُ، ثم العطاءُ، لأنَّه شَرَطَ في الوعدِ العطيةَ، وشرط في العطيةِ السؤالَ، وكان معناه: إنْ سألتِني، فوَعَدْتُك، فأعطيتكِ، فأنتِ طالقٌ، ووافقه الغَزالي على ذلك في «الوسيط»[2]، ولم يَحْكيا خِلافاً. وذكر إمام الحرمَيْن المسألةَ في «النهاية»[3]، واختار مذهَبَنا، وأَنَّ التعليقَ مع عَدَمِ الواو يكونُ كالعطفِ بالواو. وضابطُ مذهبِ الشافعيِّ: أَنَّ الشروطَ إنْ وقعَتْ كما نَطَق بها، لم تطلُقْ، وإنْ عَكَسَها، المُتَقدِّمُ متأخِّرٌ، والمتأخِّرُ مُتقَدِّمٌ، طَلَقَتْ، ولم أرَ هذا لأصحابِنا، بل ما تقدَّم. وفي المسألةِ غَوْرٌ مبنيٌّ على قاعدتَيْن يظهَرُ منهما مذهبُ الشافعي رضي الله عنه، فنذكرُهما، ونذكرُ ما وقع في القرآنِ الكريم من ذلك، وفي كلامِ العرب، ليتَّضحَ الحقُّ في هذه المسألة، فهي من أطاريفِ المسائل[4].

القاعدة الأولى: من الشروطِ اللغويةِ أسبابٌ يلزَمُ من وجودِها الوجودُ، ومن عَدَمِها العدمُ، فإنَّ قوله: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، يلزم من دخولِها الدارَ الطلاقُ، ومِن عَدَمِ دخولِها عدمُ الطلاق، وهذا هو حقيقةُ السبب كما تقدَّم بيانُه، بخلافِ الشروطِ العقليةِ،/ كالحياة مع ٣٨/أ

---

(١) انظر «المهذب» ٢/ ٩٨.

(٢) انظر «الوسيط» ٥/ ٤٤٧-٤٤٨.

(٣) يعني «نهاية المطلب في دراية المذهب». انظر «سِير أعلام النبلاء» ١٨/ ٤٧٥.

(٤) قوله: «المسألة الثامنة... إلى قوله: أطاريف المسائل» قال فيه ابن الشاط: ما قاله نَقْلٌ أَو وَعْدٌ، فلا كلامَ فيه.

العلم، والشرعيةِ كالطهارةِ مع الصلاة، والعاديةِ كَنَصْبِ السُّلَّم مع صعودِ السطحِ، لا يلزم من وجودِها شيءٌ، ويلزَمُ من عدمِها العدَمُ، فالحيُّ قد يعلمُ وقد لا يعلمُ، والمتَطهِّر قد تصحُّ صلاتُه وقد لا تصحُّ، وإذا نصبَ السُّلَّمَ فقد يصعَدُ للسَّطحِ وقد لا يصعَدُ، نعم، يلزَمُ من عدمِ هذه الشروطِ عَدَمُ هذه المشروطات، وإذا تقرَّر أَنَّ الشروطَ اللغويةَ أسبابٌ فنقول:

القاعدةُ الثانية: أنَّ تقديمَ المسبَّبِ على سببِهِ لا يُعْتَبَرُ، كالصلاةِ قبلِ الزوال. إذا تقرَّرت القاعدتان فنقول: إذا قال: إنْ كلَّمْتِ زَيْداً، إنْ دخلتِ الدار، معناه عند الشافعية: إنِّي جعلتُ كلامَ زيدٍ سَبَبَ طلاقِك، وشَرْطَه اللغويَّ، غَيْرَ أنِّي قد جعلتُ سَبَبَ اعتبارِه والشرطَ فيه دخولَ الدار، فإنْ وقعَ الكلامُ أوَّلاً، فلا تطلُقْ به[1]، لأنَّه وقعَ قبل سببِ اعتبارِه، فيُلْغو كالصلاةِ قبل الزوال، فلا بُدَّ من إيقاعه بعد دخولِ الدار حتى يقَعَ بعدَ سَبَبِهِ، فيُعْتَبَرَ كالصلاةِ بعد الزوال. هذا مُدْرَكُهم، وهو مُدْرَكٌ حَسَنٌ، وأصحابُنا وإمامُ الحرمين يلاحظون أنَّا أجمَعْنا على أنَّ المعطوفَ بالواو يستوي الحالُ فيه، تقدَّمَ أو تأخَّر، وكذلك عند عَدَمِه، لأنَّ الإنسانَ قد يعطفُ الكلام بَعْضَه على بعضٍ من غيرِ حرفِ عطفٍ، ويكون في معنى حرفِ العطفِ كقولنا: جاء زيدٌ جاءَ عمرو، وسيأتي في الاستشهاد ما يعضُدُ ذلك، فهذا سِرُّ فِقْهِ الفريقين.

وأمَّا ما يشهَدُ لهم من القرآنِ الكريم، فقولهُ تعالى في سورة هود: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [هود: ٣٤] فإرادةُ الله تعالى متقدِّمةٌ على إرادة البشرِ من الأنبياءِ وغيرِهم[2]، فالمتقدِّمُ لَفْظاً متأخِّرٌ وقوعاً، ولا يمكنُ خلافُ ذلك، فهذه

---

(١) في الأصل: كما نطق به. وصوابُه من المطبوع.

(٢) انظر «تفسير ابن عطية» ٣/ ١٦٧ حيث دار كلامُه على هذا المعنى.

الآية تشهدُ لمذهبِ الشافعيِّ رضي الله عنه، وقولُه تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] فالظاهرُ أَنَّ إرادةَ رسولِ الله ﷺ متأخِّرةٌ عن هِبَتها، فإنَّها تجري مَجْرى القَبولِ في العُقودِ، وهِبَتُها لنفسِها إيجابٌ كما تقول: مَنْ وهبَك شيئاً للمكافأة، لزِمَك أنْ تُكافِئه عليه إنْ أردْتَ قَبولَ تلك الهبةِ، ويحتملُ أنْ تكونَ إرادةُ رسول الله ﷺ متقدِّمةً، فإذا فهِمَت المرأةُ أنَّ رسولَ الله ﷺ يقصدُ ذلك منها، وهبَتْ نفسها له، فهذه الآية مُحتملةٌ للمذهبين، وهي ظاهِرةٌ في مذهبِ مالكٍ، وإمام الحرمين.

وأما الشِّعْرُ فقولُ ابن دريد(١):

فإنْ عَثَرْتُ بعدها إنْ وأَلَتْ ... نَفْسِيَ مِنْ هاتا فقولا لا لَعا

ومعلومٌ أَنَّ العثورَ مرَّةً ثانيةً إنَّما يكونُ بعد الخلاصِ من الأولى، فالمتقدِّمُ لَفْظاً متأخِّرٌ وُقوعاً كما قاله الشافعية، وكذلك أنشد ابن مالك النحوي(٢) في هذا الباب:

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دُرَيْد، إمامٌ من أئمة اللغة، وله فيها كتابُ «الجمهرة» مؤلَّفٌ نافعٌ جداً، وله «المقصورة» المعروفة، وقد شرحها غير واحدٍ من العلماء، مات سنة (٣٢١هـ)، له ترجمة في تاريخ بغداد ٢/ ١٩٥، و«وفيات الأعيان» ٤/ ٣٢٣، و«سير أعلام النبلاء» ١٥/ ٩٦. وانظر البيت في «شرح مقصورة ابن دُريد»: ١٨٧ لابن خالوَيْه.
قوله: «وأَلَتْ» أي: نَجَت، وقولُ ابن خالويه: لجأت، ليس بدقيقٍ في هذا السِّياق.
وقوله: «من هاتا» أي: من هذه، لغة فيه.
وقوله: «لا لعا» أي: لا سلَّمك الله، كانت تقوله العربُ في جاهليتها، ثم كُرِه في الإسلام.

(٢) هو الإمام العلاّمة جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجيَّاني الشافعيُّ، شيخ النحوِ والعربية في زمانه، وصاحب المصنَّفات المعروفة، مات (٦٧٢هـ) له ترجمة في «طبقات السبكي» ٨/ ٦٧ و«شذرات الذهب» ٥/ ٣٣٩.

إنْ تستغيثوا بنا، إنْ تُذْعَروا تجدوا مِنَّا معاقِلَ عِزٍّ زانها كَرَمُ[1]

والاستغاثةُ إنَّما تكونُ بعد الذُّعْرِ، فالمتقدِّمُ لفظاً متأخِّرٌ معنى، فالبيتان يشهدان للشافعية، ولو قال القائلُ: إنْ تَتْجُرْ، إنْ تَرْبَحْ في تِجارتِك، فتصدَّقْ بدينارٍ، لكان كلاماً عربياً مع أنَّ المتقدِّمَ في اللفظِ متقدِّمٌ في الوقوع، وكذلك: إن طَلَقَت المرأةُ، إنْ انقضَت عِدَّتُها، حلَّ لها الزواج، فالمتقدِّمُ لفظاً متقدِّمٌ في الوقوع، ولما كانت الموادُّ تختلفُ في ذلك، والجميعُ كلامٌ عربيٌّ، جعله مالكٌ سواءً، لأنَّ الأصلَ عدَمُ سَبَبِيَّةِ الثاني في الأول، بل الثاني لا بدَّ منه في وقوعِ ذلك المشروطِ، تقدَّم أو تأخَّر.

فائدة: قال ابنُ مالكٍ في شرح «مُقَدِّمته» لما ذكر هذه المادَّةَ، وهي اعتراضُ الشرطِ على الشرط، قال: الشرطُ الثاني لا جوابَ له، وإنَّما الجوابُ للأولِ خاصَّةً، والثاني جرى مع الأول مجرى الفَضْلةِ والتَّتمةِ كالحالِ وغيرِها من الفضلاتِ، وصدق رحمه الله، فإنَّ هذا الشرطَ الثاني إنَّما اعتبارُه في الأول، لا في الطلاق الذي جُعِلَ مشروطاً، فذكْرُ الشرطِ الأوَّلِ سَدَّ مَسَدَّ جوابِهِ.

فائدة: فإنْ نسقَ هذا النسقُ عَشرةَ شُروطٍ فأكثر، فعلى رأي الشافعية: لا بُدَّ أنْ ينعكسَ هذا العددُ كُلُّه على ترتيبِهِ كما تقدَّم في السؤالِ والوعدِ والعطيةِ، لأنَّ العاشرَ سببٌ في التاسع، فيقعُ قبلَه، والتاسعَ سببٌ في الثامن، فيقَعُ قبله، والثامن سببٌ في السابع، فيقَعُ قَبْلَه وكذلك البقية، فلا بد أن يكون وقوعُها هكذا: العاشرَ، ثم التاسعَ، ثم الثامنَ، ثم السابعَ، ثم السادسَ، ثم الخامسَ إلى الأولِ، فيقَعُ آخِراً، ومتى اختلَّ

(١) لم أهتدِ إلى قائله، وهو من شواهد «مغني اللبيب»: ٨٠١ لابن هشام.

ذلك في الوقوعِ اختلَّ المشروطُ، وعلى رأي المالكية لا بُدَّ من وقوعِ الجميعِ كيفَما وقعتَ يقع[1].

تفريعٌ أذكر فيه المعطوفاتِ من الشروطِ.

فإن قال: «إنْ أكَلْتِ وإنْ لَبِسْتِ، فأنتِ طالقٌ»، فلا ترتيبَ بين هٰذين الشرطَيْن باتفاقِ الفِرَقِ، بل أَيُّهما وقع قبل صاحبه اعتُبرَ، ولا بد من وقوع الآخَرِ بعده، فإنهما معاً جُعِلا شرطَيْن في الطلاق، ولم يُجْعَلْ أحدُهما شَرْطاً في الآخرِ، والجوابُ لهما معاً بخلافِ القِسْمِ الأول الجوابُ للأوَّلِ فقط[2].

---

(١) قولهُ: «القاعدةُ الأولى: من الشروط اللغوية... إلى قوله: كيفما وقعت يقع» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: مذهبُ المالكيةِ هو الصحيحُ، وما احتجَّ به للشافعية لا حُجَّةَ فيه، فإن كان ما ذكره من دلالةِ الآية والبيتين وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤] وقولُ الشاعر:

فإنْ عَثَرْتُ بعدها إن وَأَلَتْ ... نَفْسِيَ من هاتا فقولا: لا لَعا

وقولُ الآخر:

إن تستغيثوا بنا، إن تُذْعَروا تَجدوا ... مِنَّا معاقِلَ عِزٍّ زانَها كَرَمُ

قلتُ: ليس كونُ المتأخِّر فيها متقدِّماً من مقتضى اللفظ، بل من ضرورةِ الوجودِ، فغايةُ ما في ذلك جوازُ أن يتقدَّمَ في اللفظِ ما هو متأخِّرٌ في الوجود، وكَوْنُ الذعرِ سَبَباً في الاستغاثةِ ليس من مقتضى اللفظ، وقد ثبت في قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا﴾ [الأحزاب: ٥٠] أنَّ مِثْلَ هذا يجيءُ في المحتملِ للتقدُّمِ والتأخُّرِ، ولا مانعَ من تسويغ قولِ القائل: إنْ طَلَقَت المرأةُ، إن انقضَت عِدَّتُها، حَلَّ نكاحُها، فظهر أَنَّ مِثْلَ هذا سائغٌ على كلِّ وجهٍ، فالقولُ قَوْلُ إمامِ الحرمَيْن والمالكيةِ، والله أعلم.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على هذا بقوله: قَوْلُهُ: «فلا ترتيبَ بين هٰذَيْن الشرطَيْن باتفاقِ الفِرَقِ، بل أيُّهما وَقَع قَبْلَ صاحبِهِ اعتُبر» صحيحٌ، وكان حقُّه أن يقولَ: أو معَ صاحبِهِ. وقولهُ: «ولا بُدَّ من وُقوعِ الآخَرِ بعدَه»، ليس بلازمٍ، فإنه إذا انفردَ كلٌّ =

٣٩/أ فإنْ قال: «إنْ أكلتِ فلَبِسْتِ،/ فأنتِ طالقٌ»، تعيَّنَ أنْ يكونَ المتأخِّرُ متأخِّراً، والمتقدِّمُ متقدِّماً، عَكْس المنسوقِ بغير حرفِ العطف، وهو كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ [النساء: ٢٥] فالزِّنىٰ مِنهنَّ متأخِّرٌ كما هو في اللفظ، وكذلك: «إن أَكَلْتِ، ثمَّ لبستِ»، و«إنْ أكلتِ حتى إنْ لبستِ» يقتضي اللفظُ تأخُّرَ اللُّبْسِ مع تكرُّرِ الأكلِ قَبْله، لأنَّ القاعدةَ أَنَّ المُغَيَّا لا بُدَّ أنْ يثبتَ قبلَ الغايةِ، ويتكرر إليها، و«إنْ أَكلتِ بل إنْ لبستِ، فأنتِ طالقٌ»، لا يلزَمُه الطلاقُ إلَّا باللُّبْسِ، وقد ألغى الأكلَ بالإضرابِ عنه بـ«بل»، والشرطُ الثاني وحده، و«إنْ لم تأكُلي، لكن إنْ لبِسْتِ، فأنتِ طالقٌ»، فالشرطُ الثاني وَحْدَه، وقد ألغى الأوَّلَ بـ«لكن» لأنَّها للاستدراك، و«إنْ أكلتِ لا إنْ لبستِ، فأنتِ طالقٌ»، فالشرط الأولُ وَحْدَه، ولا تطلُقُ إلَّا به، لأنَّ «لا» لإبطالِ الثاني، و«إنْ أكلت أو لبست، فأنتِ طالقٌ»، فالشرطُ أحدُهما لا بعَيْنِه، فأيُّهما وقعَ لزِمَ به الطلاق. وكذلك: «أنتِ طالقٌ، إما إنْ أكلْتِ، وإمَّا إنْ شربْتِ»، أي: تعليقُ طلاقهِ متنوِّعٌ بهذين النوعين، فيلزمُ الطلاقُ بأحدِهما. ولم يَبْقَ من حروفِ العطفِ إلَّا «أم» وهي متعذِّرةٌ في هذا البابِ، لأنَّها للاستفهامِ، والمُسْتفهِمُ غير جازمٍ بشيء، والمُعَلِّقُ لا بدَّ أن يكونَ جازماً، فالجَمْعُ بينهما مُحال[1]، وقد

= واحدٍ منهما استقلَّ بالشرطية، وإنما يلزَمُ ما قاله لو قال: إن أكلتِ ولبستِ، فإنَّ مُقْتضى ذلك جَعْلُ الشرطِ مجموعَ الفعلين، وإذا كان ذلك، فلا بُدَّ من وقوعِ الآخَرِ بعده، أما إذا تكرَّرَ حرفُ الشرطِ، فإنَّه يدلُّ على استقلالِ كلِّ واحدٍ بالشرطيةِ، فلا يلزَمُ وقوعُ الآخَرِ بعده. وقولهُ: «بخلافِ القسمِ الأول» يعني إن أكلتِ إن لبِسْتِ، دون حَرْفِ عطفٍ والله أعلم.

(١) قولهُ: «فإنْ قال: إنْ أَكَلْتِ فلبستِ... إلى قوله: والجَمْعُ بينهما مُحالٌ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: عَكْسَ المنسوقِ بغيرِ =

ذكر الشيخ [أبو إسحاقَ] في «المُهذَّب»[1] [وغيره] هذه الفروعَ بـ«الواو»، و«الفاء»، و«ثم»، وصرَّح في «الواو» بأنَّها تَطلُقُ بكلِّ واحدٍ من الشرطَيْن طلقةً، قال: لأنَّ حرفَ الشرطِ قد كُرِّرَ، فوجبَ لكلِّ واحدٍ منهما جزاءٌ، فتَطْلُقُ بكلِّ واحدٍ منهما طَلْقةً، وما قاله غيرُ لازمٍ، بل يكون حرف العطف يقتضي مشاركةَ الثاني للأول في أنَّه شرطٌ في هذا الجزاء، والتشريكُ بالعاطفِ إنَّما يقتضي أصلَ المعنى دون متعلقاتهِ، وظروفهِ، وأحوالهِ، فإذا قلتَ: مررْتُ بزيدٍ قائماً وعمرو، لم يلزَمْ أنك مرَرْتَ بعمرٍو قائماً أيضاً، كذلك نصَّ عليه النحاة، وكذلك: مررتُ بزيد يومَ الجمعةِ، أَوْ أمامك وعمرٍو، لا يلزَمُ التشريكُ إلَّا في أصلِ المُرور فقط، وكذلك: اشتريتُ هذا الثوبَ بدرهمٍ والفَرَسَ، لا يلزم الاشتراكُ في الدرهمِ، لأنَّه متعلِّقٌ، بل في أصلِ الفعل خاصَّةَ، ومقتضى هذه القاعدة: أنَّ التشريكَ إنَّما يلزَمُ في هذه المسألة في أصلِ الشرطيةِ دون تعدُّدِ الجزاء، فالتزامُ التشريكِ في الجميع التزامُ ما لم يلزَمْ، وبقي في «الفاء»، و«ثُمَّ» مراعاةُ التعقيبِ في «الفاء». والتراخي في «ثُمّ» لم أرَهُم تعرَّضوا له، وقالوا: إنْ لم يقع الثاني عَقيبَ الأول في صورة [«الفاء» لم يقَعْ

= حرفِ عطفٍ، يلزَمُ أن يكونَ المتأخِّر في اللفظ متقدِّماً في الوجود، فإنه مبنيٌّ على قاعدةِ أنَّ للشروطِ اللغويةِ أسباباً، والأسبابُ يلزَمُ تقدُّمها على مُسَبَّباتِها، وذلك كلُّه أمرٌ عُرْفيٌّ اصطلاحيٌّ، والربطُ بين الشروطِ اللغوية ومشروطاتِها وضعيٌّ كما سبق التنبيه عليه، فصفةُ الربط من تقدُّمٍ، أو تأخُّرٍ، أو مَعِيَّةٍ كذلك وضعيٌّ، والأمورُ الوضعيةُ يجوزُ تبدُّلُها وتبدُّلُ أوصافِها بحسبِ قَصْدِ الواضع لها، فإن أراد أنَّ المنسوقَ بغيرِ حرفِ عطفٍ يلزَمُ ذلك فيه عُرْفاً فهو صحيح، وإن أراد غيرَ ذلك فليس بصحيحٍ والله أعلم.

(١) انظر «المهذَّب» ٢/ ٨٥.

طلاقٌ، ولا إنْ لم يتراخَ الثاني عن الأولِ في صورة/ «ثم»][1] لم يقع ٣٩/ب
طلاقٌ، وذلك هو مُقتضى اللغة، غَيْرَ أَنَّهم قد يكونون لم يعتبِروا ذلك
لأَنَّ العادةَ ألغته، وأمرُ الأَيْمانِ مبنيٌّ على العوائد[2].

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وقد ذكر الشيخ أبو إسحاق... إلى قوله: مبنيٌّ على العوائد» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله صحيحٌ، وهو الظاهرُ من قولِ القائل: إن أكلتِ أو لبستِ، فأنت طالقٌ بخلافِ إذا قال: إن أكلتِ فأنتِ طالقٌ، أو لبِسْتِ فأنتِ طالق، الظاهرُ تعدُّدُ الطلاق، وفي كِلا المثالَيْن إن انفردَ الأكلُ أو اللُّبْسُ لزِمَ الطلاقُ، وإذا قال: إن أكَلْتِ ولبِسْتِ، فأنتِ طالقٌ، فلا يلزَمُ الطلاقُ إلَّا بمجموعِ الأمرَيْن، ويُمكنُ أن يقال: إذا قال: إن أكلتِ وإن لبستِ، فأنت طالقٌ، يحتملُ قَصْدَ تعدُّدِ الجوابِ واختصَره لفظاً، فيكونُ بمنزلةِ مَنْ طلَّقَ وشكَّ في العددِ، فيُحْمَلُ على الثلاثِ احتياطاً، والله أعلم.

الفرقُ الرابعُ
بين قاعدتي «إنْ» و«لو» الشرطيتين

إنَّ «إنْ» لا تتعلَّقُ إلَّا بمعدومٍ مُسْتَقْبَلٍ، و«لو» تتعلَّقُ بالماضي[1]؛ تقولُ: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، فلا تُريدُ دخولًا تقدَّم بل مُسْتَقبَلًا، ولا طلاقاً تقدَّم بل مُسْتَقْبَلًا، وإنْ وقع خلاف ذلك أُوِّل، ونقول في «لو»: لو جئتني أمسِ أكرَمْتُك اليومَ، لو جئتَني أمسِ أكرَمْتُك أمسِ، فالمُعلَّقُ والمعلَّقُ عليه ماضيان، وذلك مُتَعذِّرٌ في «إنْ»، بل إذا وقعَ في شرطِها أو جوابها فِعْلٌ ماضٍ، كان مجازاً مُؤوَّلًا بالمستقبل، نَحْوُ: إنْ جاءَ زيدٌ أكرَمْتُه، فهذان الفِعلانِ الماضيان مُؤوَّلان بمستقبلٍ تقديرُه: إنْ يَجِيءْ زيدٌ أُكْرِمه، ثمَّ أُطَرِّزُ الفَرْقَ بأربعَ عَشْرَةَ مسألةً غريبةً جليلة.

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قلتُ: قوله: إنَّ «إن» لا تتعلق إلَّا بمعدومٍ مُسْتَقْبلٍ، ليس كذلك، بل تتعلَّقُ بالماضي، ولكنَّ الأكثرَ فيها تعلُّقُها بالمستقبلِ، وما اختاره يلزَمُ منه دعوى المجازِ في استعمالِها في الماضي، والمجازُ على خلافِ الأصلِ.

فإن قيل: إذا كان تعلُّقُها بالمستقبلِ هو الأكثَرَ في الاستعمال، فاستعمالُها في التعلُّقِ بالماضي، وإن كان حقيقة لغويةً، فهو مَجازٌ عُرْفيٌّ.

فالجواب: أنَّ الأمرَ فيها لم يبلُغْ إلى هذا الحدِّ من أنَّ استعمالَها في التعلُّقِ بالمستقبلِ هو السابقُ إلى فَهْمِ السامع، فيكونُ استعمالُها في المستقبلِ حقيقةً عُرْفيَّةً، وفي الماضي مَجازاً عُرْفِياً، فإنَّ استعمالَ اللفظِ - وإن كَثُرَ في بعضِ مدلولاته، وقَلَّ في بَعْضِها - لا يلزَمُ أن يكونَ حقيقةً عُرْفيَّةً فيما كثُر فيه، ومَجازاً عُرْفِياً فيما قلَّ فيه حتى ينتهيَ إلى أن يكونَ هو السابقَ إلى الفَهْمِ، ولفظةُ «إن» لم يبلُغِ الأمرُ فيها إلى هذا الحدِّ، والله أعلم. وقولهُ: إنَّ «لو» تتعلَّق بالماضي صحيح.

المسألةُ الأولى: قال الله تعالى حكايةً عن عيسى عليه السلام: ﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ﴾ [المائدة:١١٦] فجعل الشرطَ وجزاءَه ماضِيَيْن، والجوابُ عنه من وجهَيْن:

أحدُهما: أنَّه قد قال بعضُ المفسرين: إنَّ ذلك وقع منه في الدنيا، وأنَّ سؤالَ الله تعالى له قبل أنْ يُدَّعىٰ ذلك عليه، فيكون التقديرُ: إنْ أكُنْ أقولهُ، فأنتَ تعلمُه، فهما مُسْتَقْبَلان لا ماضيان، وقيل: سؤالُ الله تعالى له يكونُ في يومِ القيامة، وهذا القولُ هو المشهور[١]، فيكونان مُسْتَقبلَيْن لا ماضِيَيْن، قال ابنُ السرَّاج[٢]: يجبُ تأويلُهما بفعليْن مُستقبِلَيْن تقديرُهما: إنْ يثبُت في المستقبل أَني قلتُه في الماضي، يثبُت أنَّكَ تعلمُ ذلك. وكلُّ شيءٍ تقرَّرَ في الماضي، كان ثبوتُه في المستقبلِ مَعلوماً، فيحسنُ التعليقُ عليه، ويؤكِّد القولَ الأوَّل، أَنَّ السؤال كان في الدنيا من الآيةِ نفسِها قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [المائدة:١١٦] فصيغة «إذ» للماضي، و«قال» للماضي، فإذا أخبرَ الله تعالى محمَّداً ﷺ بهذين اللفظين الماضيَيْن، دلَّ ذلك على تقدُّم هذا القولِ في زمنِ عيسى عليه السلام في الدنيا.

والقولُ الثاني يتأوَّلُ هٰذَيْن اللفظين بالمستقبلِ، ويقول: لما كان خبرُ الله تعالى واقعاً في المستقبل قَطْعاً، صار من جِهةِ تحقُّقه يُشْبه الماضي، فعُبِّر عنه بلفظِ الماضي كما قال تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾ [النحل:١] يريدُ يومَ القيامة، وتقديرُه: يأتي أمرُ الله تعالى[٣].

---

(١) انظر «الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٧٤ للقرطبي.

(٢) هو أبو بكر محمد بن السَّريِّ البغداديُّ، إمامُ النحاة وصاحبُ كتاب «الأُصول»، تخرَّج به فحولُ النحاة: السيرافي، والزجاجي، والرُّماني، مات سنة (٣١٦هـ)، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٣/ ١٤٥، و«وفيات الأعيان» ٤/ ٣٣٩.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا تقرَّر أنَّها تتعلَّق بالماضي، فلا يُحتاجُ فيها إلى تأويل، والله أعلم.

فـائـدةٌ جميلـةٌ جليلـة: إذا تقـرَّر أنَّ الشـرطَ وجـزاءَه لا يتعلَّقـان إلّا بمستقبلٍ معدومٍ، فاعلَمْ: أَنَّ ذلك في لسانِ العرب عَشْرُ [حقائقَ]: الشرطُ وجزاؤه، والأمرُ والنهيُ، والدُّعاءُ، والوعدُ، والوعيد،/ والترجِّي، والتمني، والإباحة فتأمَّل هذه العشرةَ، لا تجِدْ منها واحداً يُتَصَوَّرُ في ماضٍ، ولا حاضر[1]. ٤٠/أ

سؤالٌ كان يُورِدُه الشيخُ عزُّ الدين بنُ عبد السلام قدَّس الله روحه في قولهِ ﷺ لمَّا قِيل له: كيف نُصَلِّي عليك؟ فقال: «قولوا: اللهمَّ صلِّ على محمدٍ، وعلى آل محمدٍ، كما صَلَّيْتَ على إبراهيمَ، وعلى آلِ إبراهيم في العالمين إنك حميدٌ مجيد»[2] فكان يقول: قاعدةُ العربِ تقتضي: أنَّ المشبَّه بالشيءِ يكونُ أخفضَ رُتْبةً منه، وأعظمُ أحوالهِ أنْ يكونَ مِثْلَه، وهٰهُنا شبَّهْنا عَطِيةَ رسولِ الله ﷺ بعطيةِ إبراهيمَ عليه السلام، فإنَّ صلاةَ الله تعالى مَعناها الإحسانُ، فإنَّ الدعاءَ الذي هو حقيقةُ اللفظِ مُحالٌ، فتعيَّنَ حَمْله على مجازهِ، وهو الإحسانُ، لأنَّ الدعاءَ إحسانٌ، فيكونُ من مَجازِ التشبيه، أو لأنَّ الإحسانَ متعلَّقُ الدعاءِ ومطلوبُه، فيكونُ من باب التعبيرِ بالمُتَعلِّقِ عن المُتَعلَّق، فإذا تقرَّر هذا، فنحنُ نعلمُ أن إحسانَ الله تعالى لنبيِّه محمدٍ ﷺ أعظمُ من إحسانهِ لإبراهيمَ عليه السلام، وتشبيهُه به يقتضي خلافَ ذلك، فما وَجْهُ التشبيه[3]؟

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ الأمْرَ والنَّهْيَ، والدعاءَ، والوعدَ والوعيدَ، والترجِّي، والتمنِّي، والإباحةَ لا تتعلَّق إلّا بمُسْتقبلٍ، إلّا ما قاله في «إنْ»، صحيحٌ، والله أعلم.

(٢) أخرجه البخاري (٤٧٩٧)، ومسلم (٤٠٦) وتمامُ تخريجه في «صحيح ابن حبان» (٩١٢).

(٣) علَّق ابن الشاط على سؤال ابن عبد السلام بقوله: هذا السؤالُ مبنيٌّ على مشابهةِ الفِعْلِ المطلوب للفِعلِ المشبَّه به في القَدْرِ والصِّفةِ، وليس ذلك بلازمٍ، فإنَّ القائلَ=

وكان يُجيبُ رَحِمه الله تعالى عن هذا السؤال فيقولُ: التشبيهُ وقع بين المجموعين، مجموعِ المُعْطى لرسولِ الله ﷺ ولآلِهِ، ومجموعِ المُعْطىٰ لإبراهيمَ عليه السلام وآله، وآلُ إبراهيم عليه السلام أنبياءُ، وآلُ رسولِ الله ﷺ ليسوا بأنبياءَ، فعطيةُ إبراهيمَ عليه السلام ذلك ـ أعني المجموعَ ـ يُقْسَمُ عليه وعلى آلِهِ، ويُقْسَمُ المجموعُ المُعْطىٰ لرسولِ الله ﷺ عليه وعلى آله، فتكون الأجزاءُ الحاصلةُ لآلِ إبراهيم عليه السلام أعظمَ من الأجزاءِ الحاصلةِ لآل رسولِ الله ﷺ، فيكونُ الفاضلُ لرسولِ الله ﷺ أعظمَ من الفاضلِ لإبراهيمَ عليه السلام، فيكونُ رسولُ الله ﷺ أفضلَ من إبراهيم، وهو المطلوبُ، ويندفعُ السؤالُ[1]. وكنا نستعظمُ هذا الجوابَ ونستحسنُه، ثم بعد وفاتِه رحمة الله عليه لمَّا ظهرتْ لي هذه القاعدةُ، وهي أَنَّ هذه العَشْرَ الحقائقِ[2] في لسانِ العربِ لا تتعلَّقُ إلَّا بالمعدومِ المُسْتَقْبَلِ، ظهر أنَّ الجوابَ يحسنُ من هذه القاعدة، وأَنَّ جوابَ الشيخِ رحمه الله مُسْتَدرَكٌ، وتقريرُه: أَنَّ الدعاء لا يتعلَّقُ إلّا بمعدومٍ مُسْتقبلٍ كسائرِ أنواعِ الطلبِ، وقولُنا: «اللَّهمَّ صَلِّ»، دعاءٌ، فلا يتعلَّقُ إلَّا بعطيةٍ لم تُعْطَ لرسولِ الله ﷺ معدومة، فإنَّ طلبَ تحصيلِ الحاصلِ مُحالٌ، فالحاصلُ له عليه الصلاة والسلام لم يتعلَّقْ به طلبٌ البتَّةَ لكونهِ موجوداً حاصِلاً، / وبهذا الموجودِ الحاصل له عليه السلام حصلَ التفضيلُ له عليه السلام على إبراهيم عليه السلام، فيكونُ الواقعُ قبل دعائِنا مواهبَ ربانيةً لرسولِ الله ﷺ من

٤٠/ب

= إذا قال: إعطِ زَيْداً كما أعطَيْتَ عَمْراً، يحتملُ أَن يُريدَ بالتشبيهِ أَصْلَ العطاءِ من غيرِ تعرُّضٍ لشيءٍ من صفاته، مِن القَدْرِ وغيرِه، وعلى هذا لا يَرِدُ السؤالُ، لكن رُبما يُسْأَلُ عن اختصاصِ إبراهيم، فالجوابُ: أَنَّ موجِبَ اختصاصهِ بذلك اختصاصُه بالنسبةِ إليه بالنبوةِ والموافقةِ في معالمِ المِلَّة.

(١) انظر «مقاصد الصلاة»: ٣٥ للعزِّ بن عبد السلام حيث ذكر السؤال والجوابَ.

(٢) في المطبوع: حقائق، وقد سبق التنبيه على عدم صحَّة هذا التركيب.

خيرِ الدنيا والآخرةِ، لم يُدْرِكْها أحدٌ من الأنبياء، ولم يَصِلْها، ونحن نطلبُ زيادةً على ذلك، تكون تلك الزيادةُ مِثْلَ المواهبِ الحاصلةِ لإبراهيم عليه السلام، [فنحن لو تخيَّلْناها أقلَّ المواهبِ الحاصلةِ لإبراهيمَ عليه السلام][(١)]، لم يلزَمْ من ذلك التفضيلُ له على رسولِ الله ﷺ، ومثالُ ذلك من العادات: أنْ يُعطِيَ الملِكُ رجلاً ألفَ دينار، ويعطي الآخر مئةً، ثم نطلبُ نحن من الملك أنْ يزيد صاحبَ الألف على الألفِ مِثْلَ ما أعطى صاحب المئةِ، فإذا فعل ذلك كان الحاصلُ مع صاحبِ الألف ألفاً ومئةً، ومع صاحب المئة مئةً، ومعلومٌ أنَّ ذلك لا يُخِلُّ بعَطيةِ صاحبِ الألفِ في أَلْفِه، بل المئةُ زيادةٌ على ما وقع به التفضيلُ أوّلاً، كذلك هٰهُنا، فهذا جوابٌ حَسَنٌ سديدٌ بناءً على القاعدةِ في أَنَّ الدعاء لا يتعلَّقُ إلا بمُسْتقبَلٍ معدومٍ، ولا يحتاجُ إلى ذلك التعبِ والتفصيلِ الذي ذكره الشيخُ مع أنَّه لا يصحُّ، فإنَّه جعلَ مُتعلِّقَ الطلبِ جميعَ ما حصلَ لرسولِ الله ﷺ، فيلزَمُ تعلُّق الطلبِ بالواقع، فيلزَمُ طلبُ تحصيلِ الحاصلِ، وهو غيرُ جائزٍ، والجوابُ الحقُّ هو هذا الثاني[(٢)].

والعَجَبُ أنا طُولَ أعمارِنا نقولُ ما أُمِرْنا به، وهو: «اللهُمَّ صلِّ على محمدٍ»، و«صلَّى الله على محمدٍ» من غيرِ تشبيهٍ بإبراهيمَ، ولا بغيرِه، ومعلومٌ من قواعدِ العربِ أَنَّ الفعلَ في سياقِ الإثباتِ لا يتناولُ إلَّا أصْلَ المعنى، وأنَّه مُطلقٌ لا عامٌّ[(٣)]، ومِن المعلومِ: أنَّ أصلَ الإحسانِ ليس في

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) قولهُ: «وكان يُجيبُ رحمه الله. . . إلى قوله: والجوابُ الحقُّ هو هذا الثاني» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليمِ أنَّ التشبيهَ يستلزمُ المشابهةَ في أوصافِها، فهو على تقديرِ إرادةِ المشبَّه ذلك يكونُ جوابُ عزِّ الدين مُسْتَدْرَكاً كما قال شهابُ الدين، وجوابُه هو أصحُّ والله أعلم.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ولقائلٍ أن يقولَ: ما أُمِرْنا إلَّا بالصلاةِ المُشَبَّهةِ، فإنَّها التي وردَت في الحديث لا غيرها، وما قال مِنْ أَنَّه مُطْلَقٌ لا عامٌّ، صحيح.

الرُّتبةِ مِثْلُ الإحسانِ المشبَّهِ بإحسانهِ تعالى لإبراهيمَ عليه السلام، فإذا كنا نقتصرُ على مُطلقِ الإحسانِ من غيرِ إشكالٍ، ويكون ذلك حَسَناً من غير خَلَلٍ، فأَوْلى أنْ يحسُنَ منا طلبُ الإحسانِ المشبَّهِ بإحسانٍ حصَل لعظيمٍ من العظماء، فإنَّه أضعافُ أصْلِ الإحسان[١]، وما المُحَسِّنُ لطلبِنا مُطْلَقَ الإحسانِ من غيرِ تشبيهٍ إلّا أَنا نطلبُ الزيادةَ التي لم تكن أُعطِيَتْ قبلَ دعائنا، وطلبُ الزيادةِ على الإعطاءِ العظيمِ لا يُخِلُّ بصاحبِ العطيةِ العظيمةِ الذي نحن نسألُ له الزيادة[٢] والعجبُ من تنبُّهِ الشيخِ لإيرادِ السؤالِ في الحديثِ المرويِّ، ولم يُدْرِكْ أنَّه يرِدُ في الصلاةِ المُطْلَقةِ، وهي أوْلى بإيرادِ السؤالِ فيها إنْ كان صحيحاً[٣]، فتأمَّلْه، وتأمَّلْ ما ذكرتُه أنا، فهو حَسَنٌ إن شاء الله تعالى[٤].

١٤/أ المسألةُ الثانية: قولهُ تعالى/: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله هنا ليس بصحيحٍ، فإنَّ مطلقَ الإحسانِ لا يصحُّ أن يكونَ إحسانٌ ما مُقَيَّدٌ أضعافاً له، وإنما يكونُ أضعافاً لإحسانٍ مقيَّدٍ، وليس هذا كلامَ مَنْ فَهِمَ المطلقَ والمقيَّدَ، والفرقَ بينهما على وجهِهِ، والذي حَمَله على هذا الخطأ استرواحُه إلى قاعدةٍ غير صحيحةٍ قرَّرها بَعْدُ، وهي أنَّ الأعمَّ يستلزمُ الأخصَّ عيناً إذا كان الفرقُ بينهما بالأقلِّ والأكثرِ، والمُستلزمُ هو الأقلَّ.

(٢) قال ابن الشاط: ما قاله هنا صحيح.

(٣) قوله: «والعجب... إلى قوله: صحيحاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: التنبُّه لإيرادِ السؤالِ على الحديثِ مبنيٌّ على استلزامِ التشبيهِ للمشابهةِ في صفاتِ الفِعْلِ، وهو مما يسبقُ إليه الوَهمُ في مِثلِ هذا الحديث، وأما في مُطْلقِ الصلاةِ وأشباهِها، فلا يسبقُ ذلك فيها إلى وَهمِ مَنْ عرف حقيقةَ المُطْلقِ والمُقيَّد، والفَرْقَ بينهما بوجهٍ، وإنما يسبقُ ذلك إلى وَهمِ من لا يعرفُ حقيقتَهما ولا الفَرْقَ بينهما.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنه ليس بحسنٍ، والحمدُ لله.

[لقمان: ٢٧]، وقاعدةُ «لو» إذا دخلت على ثُبوتَين كانا نَفْيَيْن، أو نَفْيَيْن كانا ثُبوتَيْن، أو نَفْيٍ وثبوتٍ، فالنَّفْيُ ثبوتٌ، والثبوتُ نفـيٌ كقولنا: لو جاءني زيدٌ لأكرمتُه، فهما ثُبوتان، فما جاءك، ولا أكرَمْتَه، ولو لم يَسْتَدِنْ لَمْ يُطالبْ، فهُما نَفْيان والتقديرُ: أنَّه استدانَ وطُولِبَ، ولو لم يُؤمِنْ أُريقَ دَمُه، والتقديرُ: أنَّه آمن، ولم يُرَقْ دَمُه، وبالعكس: لو آمن لم يُقْتَل، تقديرُه: لم يؤمِنْ فقُتِل. إذا تقرَّرتْ هـذه القاعدةُ فيلزمُ أنْ تكونَ كلماتُ الله تعالى نَفِدَتْ، وليس كذلك، لأن «لو» هٰهُنا دخلَتْ على ثبوتٍ أوَّلاً ونفيٍ أخيراً، فيكون الثبوتُ الأَوَّلُ نَفْياً، وهو كذلك، فإنَّ الشجرَ ليستْ أقلاماً، ويلزَم أَنَّ النفيَ الأخيرَ ثبوتٌ فتكونُ نَفِدَتْ، وليس كذلك.

ونظيرُ هذهِ الآية قولهُ عليه السلام: «نِعْمَ العبدُ صُهيبٌ، لو لم يَخَفِ الله لم يَعْصِه»[1] يقتضي أنَّه خاف وعصى مع الخوفِ، وهو أقبحُ، فيكونُ ذلك ذمّاً، لكنَّ الحديثَ سِيقَ للمدحِ. وعادةُ الفضلاءِ يتولَّعون بالحديثِ

---

(١) هذا حديثٌ غير ثابتٍ، ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ٥٢٦، ونقل عن البهاءِ السُّبكيِّ أنَّه لم يَظْفَرْ به بعد البحثِ، ثم ذكر أنه رأى بخطِّ شيخه ـ يعني الحافظ ابن حجر ـ أنه ظفِر به في «مشكل الحديث» لابن قتيبة، لكن لم يذكر له إسناداً. ثم نقل عن أبي نُعيم في «الحلية» ١/ ١٧٧ في ترجمة سالم مولى أبي حذيفة من طريق عبد الله بن الأرقم قال: حضرتُ عُمرَ عند وفاتهِ مع ابنِ عباسٍ والمِسْوَر بن مَخْرمة، فقال عمر: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إنَّ سالماً شديد الحبِّ لله عزَّ وجلَّ، لو كان لا يخافُ الله ما عصاه» قال: وسنده ضعيفٌ. فالحديث لا تقوم به حُجَّةٌ كما ترى، وهو كثير الدوران في كلام الأصوليين وأصحابِ المعاني وأهل العربية. وانظر «كشف الخفاء» ٢/ ٤٢٨ ففيه مزيدُ بيانٍ وإيضاح. ولا ينقضي العجب من إعراضِ محقِّقي طبعة دار السلام عن تخريج الحديث إلى التعريف بصهيب الرومي في ستّة أسطر، فتأمَّلْ ذلك!؟

كثيراً، أما الآيةُ فقليلٌ من يتفطَّنُ لها[1]. وذكرَ الفضلاءُ في الحديثِ أجوبةً، أما الآيةُ الكريمةُ فلم أرَ لأحدٍ فيها شيئاً، ويُمكنُ تخريجُها على ما قالوه في الحديثِ، غيرَ أني ظهرَ لي جوابٌ عن الجميعِ، هو حَسَنٌ سأذكرُه إنْ شاء الله تعالى بعد ذكري لأجوبةِ الناسِ، لأنَّ مَنْ سبق أولى بالتقديم.

أما أجوبةُ الناس في الحديث، فقال الأستاذ ابن عصفور[2]: «لو» في الحديثِ بمعنى «إن» لمُطْلقِ الرَّبْطِ، و«إنْ» لا يكونُ نفيُها ثُبوتاً، ولا ثُبوتها نَفْياً، فيندفعُ الإشكال.

وقال شَمْسُ الدين الخُسْرُوشاهيّ[3]: إنَّ «لو» في أصل اللغةِ لمُطْلقِ الربطِ، وإنما اشتُهرَت في العرف في انقلابِ ثُبوتِها نَفْياً، وبالعكس، والحديثُ إنما وردَ بمعنى اللفظِ في اللغة.

وقال الشيخُ عزُّ الدين بن عبد السلام: الشيءُ الواحدُ قد يكون له سببٌ واحد، فينتفي عند انتفائهِ، وقد يكونُ له سَبَبان، لا يلزَمُ من عَدَمِ أحدِهما عَدَمُه، لأنَّ السببَ الثاني يخلُفه السببُ الأولُ، كقولِنا في زوجٍ هو ابنُ عَمٍّ: لو لم يكُنْ زوجاً، لورِثَ، أي: بالتعصيبِ، فإنهما سَبَبان لا

---

(١) قولهُ: «المسألة الثانية... إلى قوله: يتفطَّنُ لها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك ليس بصحيحٍ، لأنَّ «لو» إنَّما هي لمجرَّدِ الربطِ خاصَّةً، وما توهَّم هو وغيرهُ فيها إنَّما هو من قَبيلِ مفهوم الشرط، فإنْ قيل به، صحَّ ذلك، وإلَّا فلا.

(٢) هو أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد الإشبيلي، حاملُ لواءِ العربية في زمانه، وصاحبُ التصانيف المعروفة في النحوِ والتصريف، أشهرها «شرح جمل الزجاجي»، مات سنة (٦٦٩هـ)، له ترجمة في «بغية الوعاة» ٢/ ٢١٠، و«شذرات الذهب» ٥/ ٣٣٠.

(٣) هو شيخ الإمام القرافيِّ، وقد سبقت ترجمتَه في المقدّمة.

يلزَمُ من عدمِ أحدِهِما عدَمُ الآخر، وكذلك ههُنا، الناسُ في الغالبِ إنما لم يَعْصوا لأجْلِ الخوفِ، فإذا ذهب الخوفُ عنهم، عَصَوْا، لاتحادِ السببِ في حَقِّهم، فأخبرَ عليه السلام أنَّ صُهيباً رضي الله عنه اجتمَع في حَقِّه سَببانِ يمنعانه من المعصيةِ: الخوفُ والإجلالُ، فلو انتفى الخوفُ في حَقِّه،/ لانتفى العصيانُ للسببِ الآخر، وهو الإجلالُ، وهذا مدحٌ جميلٌ وكلامٌ جليلٌ.

٤١/ب

وأجاب غيرهم بأنَّ الجوابَ محذوفٌ تقديرُه: لو لم يَخَفِ الله عَصَمَه الله، ودلَّ على ذلك قوله: لم يَعْصِه، وهذه الأجوبةُ تأتي في الآيةِ غَيْرَ الثالثِ، فإنَّ عدمَ نفادِ كلماتِ الله تعالى، وأنها غيرُ متناهيةٍ أمرٌ ثابتٌ لها لذاتِها، وما بالذاتِ لا يُعلَّلُ بالأسبابِ، فتأمَّلْ ذلك. فهذا كلامُ الفضلاءِ الذي اتَّصل بي.

والذي ظهرَ لي: أنَّ «لو» أصلُها أنْ تُستعملَ للربطِ بين شيئين كما تقدَّم، ثم إنَّها أيضاً تُسْتعملُ لقطعِ الربطِ، فتكونُ جواباً لسؤالٍ مُحَقَّقٍ أو مُتَوَهَّمٍ وقَعَ فيه رَبْطٌ، فتقطعُه أنتَ لاعتقادِك بُطلانَ ذلك الربطِ، كما لو قال القائل: لو لم يكُنْ زيدٌ زَوْجاً لم يَرِثْ، فتقولُ له أنت: لو لم يكن زَوْجاً لم يُحْرَمْ، تُريدُ أَنَّ ما ذكرتَهُ من الربط بين عَدَمِ الزوجيةِ وعدم الإرثِ ليس بحقٍّ، فمقصودُك قَطْعُ ربطِ كلامهِ لا رَبْط كلامهِ، وتقول: لو لم يكن زيدٌ عالماً لأُكْرِمَ، أي: لشجاعتهِ جواباً لسؤالِ سائلٍ تتوهَّمُه، أو سَمِعْتَه وهو يقولُ: إنَّه إذا لم يكُن عالماً، لم يُكْرَمْ، فيَرْبِط بين عدمِ العلمِ وعَدَمِ الإكرام، فتقطعُ أنت ذلك الربطَ، وليس مقصودُك أنْ تربطَ بين عدمِ العلمِ والإكرامِ، لانَّ ذلك ليس بمناسبٍ ولا مِن أغراضِ العُقلاء، ولا يتَّجه كلامُك إلَّا على عدمِ الربطِ، كذلك الحديثُ لما كان الغالبُ على الناس أن يرتبطَ عِصيانُهم بعدمِ خَوفِهم، وأَنَّ ذلك في الأوهام، قطع

رسول الله ﷺ هذا الربط وقال: «لو لم يخف الله لم يعصه»[1]، وكذلك لما كان الغالب على الأوهام أنَّ الشجرَ كُلَّها إذا صارت أقلاماً، والبَحْرُ المالحُ مع غيرِه مِداداً يُكْتَبُ به، يقول الوَهمُ: ما يُكْتَبُ بهذا شيء إلّا نَفَد، وما عساه أنْ يكون، قطع الله تعالى هذا الربطَ، وقال: ﴿مَّا نَفِدَتْ﴾[2] وهذا الجوابُ أصلحُ من الأجوبةِ المتقدِّمةِ من وجهين: أحدُهما: شمولهُ لهذيْن الموضعين، وبعضُها لم يشمَلْ كما تقدَّم بيانه.

---

(١) هذا فرعٌ على ثبوت الحديثِ، والحديث غير ثابتٍ كما سبق بيانهُ.

(٢) قولهُ: «وذكر الفضلاء في الحديثِ... إلى قوله تعالى: ﴿مَّا نَفِدَتْ﴾» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: جوابُ أبي الحسنِ بنِ عُصفورٍ يقتضي أنَّها مَجازٌ في الحديث، والمَجازُ على خلافِ الأَصْلِ فلا يُدَّعى إلَّا عند الضرورة.

وأما جوابُ شمسِ الدين فهو الصحيحُ، غَيْرَ قوله: إنما اشتُهِرَت في العُرفِ، فإن ذلك العُرْفَ الذي ادَّعاه لم يثبُت عن اللغة، ولا عن الشرع، فهو عُرْفٌ لغيرِ أهلِ اللغة، ولغيرِ أهلِ الشرع، ولا حُجَّةَ في عُرْفِ غيرِهما، ولا اعتبارَ بهِ في مثل هذا.

وأما جوابُ عِزِّ الدين، فغايتُه أنْ أبدىٰ وَجهاً لمطلقِ الربطِ وارتفاعِ توهُّمِ ذلك المفهوم.

وأما جوابُ من قال بحذف الجواب، فحَذْفُ المحذوفِ لا يثبتُ إلَّا لضرورةٍ، ولا ضرورةَ هنا.

وأما جوابهُ هو فمُحْوِجٌ إلى تكلُّفِ سَبْقِ كلامٍ يكونُ هذا جواباً له، وتَقْدير ذلك، وكُلُّ ذلك لا يصحُّ في الآية. أَما سَبْقُ كلامٍ يكونُ هذا جواباً له، فلم يكُنْ في الأَزلِ مَنْ يكونُ كَلامُ الله تعالى جَواباً له، ولا يصحُّ أن يكونَ كلامُ الله تعالى جواباً له، ولا يصحُّ أنْ يكونَ كلامُ الله تعالى على تقديرِ سَبْقِ كلامٍ، فإن هذا التقدير إنما معناه احتمالُ سَبْقِ كلامِ الله، والله تعالى مُنزَّهٌ عن مثل هذا الاحتمالِ، إِذْ تقرَّرَ أنَّه العالِمُ بما كان، وبما يكون وبما لم يكن ولا يكون.

فإنْ قيل: جاز ذلك في الآيةِ على ما سبق في عِلْمهِ من توهُّمِ مَنْ يسمعُ والآية كذلك. فالجوابُ: أنَّ ذلك تكلُّفٌ يُغْني عنه أنَّها لمُطْلَقِ الربطِ.

وثانيهما: أنَّ «لو» بمعنى «إن» خلافُ الظاهرِ، ومُخالفةِ العُرْفِ، وادعاءُ النقلِ خلافُ الأصلِ والظاهر، وحَذْفُ الجواب خلافُ الظاهرِ، وما ذكرتُه من الجوابِ ليس فيه مخالفةٌ لعُرْفٍ، فإنَّ أهل العُرْفِ يستعملون ما ذكَرتُه، ولا يَفْهمون غيره في تلك المواردِ، ويعم هذا الجواب الواجبَ لذاته كصفاتِ الله/ تعالى وكلماتهِ، والمُمْكِن لذاته القابلَ للتعليل كطاعةِ صُهَيْبٍ رضي الله عنه[1]. ٤٢/أ

المسألة الثالثة: أنَّ النُحاةَ والأصوليِّين قد نَصُّوا على أنَّ «إنْ» لا يُعَلَّقَ عليها إلَّا مشكوكٌ فيه، فلا تقولُ: إنْ غَرَبَتِ الشمسُ، فَأْتِني، بل: إذا غَرَبتِ الشمسُ، «وإذا» يُعلَّقُ عليها المشكوكُ والمعلومُ، فتقول: إذا دخَلْتَ الدارَ، فأنت حُرٌّ، وإنْ دخَلْتَ الدارَ، فأنتَ حُرٌّ، ومُقتضى هذه القاعدةِ أن يتعذَّرَ ورودُها في كتابِ الله تعالى مُضافةً إلى الله تعالى، فإنَّ الله تعالى بكلِّ شيءٍ عليم مع أنَّها وردت كقوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٢] و﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: ٢٣]، وغيرِ ذلك من التعليقات، وهو كثيرٌ جداً، مع أنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ﴾ [البقرة: ٢٣]، خطاب مع الكُفَّارِ، والله تعالى يعلمُ أنَّهم في ريبٍ، وهم يعلمون، ويجزِمون أنَّهم في ريبٍ، ومع ذلك فالتعليقُ حَسَنٌ[2].

والجوابُ عن هذا السؤالِ: أنَّ الخصائصَ الإلهيَّةَ لا تدخلُ في الأوضاعِ العربية، بل الأوضاعُ العربيةُ مبنيةٌ على خصائصِ الخلقِ، والله تعالى أنزلَ القرآنَ بلغةِ العرب، وعلى مِنْوالِهم، فكُلُّ ما كان في عادةِ

---

(١) قولهُ: «وهذا الجواب... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّن أنه ليس بأصلح، وفيه دَعْوى سَبْقِ كلامٍ يكونُ هذا جواباً له، أو تقديرُ سَبْقِ كلامٍ، والأصلُ عَدَمُ ذلك.

(٢) للطاهر بن عاشور تحريرٌ نفيسٌ لهذا المقام، انظر «التحرير والتنوير» ١/ ٣٣٥.

العربِ حَسَناً، أُنْزِلَ في القرآن على ذلك الوجه، أو قبيحاً في لسان [العرب] لم ينزلْ في القرآن توفيةً بكونِ القرآن عَرَبياً وتحقيقاً لذلك، فيكون الضابطُ أنَّ كلَّ ما كان شأنهُ أنْ يكونَ في العادة مشكوكاً فيه بين الناسِ حَسُنَ تعليقُه بـ«إن» من قِبَلِ الله تعالى، ومن قِبَلِ غيرِه، سواءٌ كان معلوماً للمتكلِّم، أو للسامعِ أوْ لا، ولذلك يحسُنُ من الواحدِ منا أن يقولَ: إنْ كان زيدٌ في الدارِ، فأكرِمْه، مع أنَّه يعلمُ أنَّه في الدارِ، لأنَّ حصولَ زيدٍ في الدارِ شأنـهُ أن يكونَ في العادةِ مشكوكاً فيه، فهذا هو الضابطُ لِما يُعَلَّقُ على «إن»، فلا فَرْقَ حينئذٍ بين ما يَرِدُ من قِبَلِ الله تعالى في كُتُبِهِ، وبين ما يَرِدُ من كلامِ الناسِ من هذا الوجه، فاندفع الإشكال.

فإن قُلْتَ: فيلزمُ على هذا أنْ لا يصحَّ قولنا: إنْ يكُن الواحدُ نصفَ العشرةِ، فالعشرةُ اثنان، وإنْ يكن نِصفَ الخمسةِ، فالخمسةُ زوجٌ، لأنَّ هذه الأمورَ لا يُشَكُّ فيها عادةً، بل نقطع بأنَّ الواحدَ نصفُ الاثنين، ولا يكونُ نصفَ الخمسةِ، مع أنَّ هذا الكلامَ عربيٌّ، وملازمتُه صحيحةٌ ومعنىً مُعْتبرٌ.

قلتُ: كونُ الواحدِ نصفَ العشرةِ أمرٌ ليس في الواقعِ، بل أمرٌ يفرضُه العقلُ ويُقَدِّرُه الوَهمُ، ومعناه: متى فُرِضَ الواحدُ نصفَ العشرةِ، أو نصفَ الخمسةِ، كان اللازمُ عن هذا الفرضِ/ المُحالِ هذا اللازمَ المُحالَ، فإنَّ فَرْضَ المُحالِ يجوزُ أنْ يلزَمَه المُحال، وإذا كان التعليقُ إنَّما هو على أمرٍ مفروضٍ، والفرضُ والتقديرُ ليس أمراً لازماً في الواقع، بل يجوزُ أنْ يقعَ، وأنْ لا يقعَ، فصارَ من قَبيلِ المشكوكِ فيه، فلذلك حَسُنَ تعليقُه بـ«إنْ»، فتأمَّلْ هذه المواضعَ، فإنَّها في باديءِ الرأي مشكلةٌ [ينحلُّ إِشكالُها بما قرَّرناه][1].

٤٢/ب

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستدرك من المطبوع، وقوله: «إنَّ النحاةَ والأصوليين نصُّوا على أن «إنْ» لا يُعلَّق عليها إلّا مشكوكٌ فيه... إلى آخرِ =

المسألةُ الرابعة: مُقْتضى ما تقدَّم من أنَّ الشرطَ لا يكون إلّا بأمرٍ مَعْدومٍ مُسْتَقْبَلٍ، وأنَّ جزاءَهُ أيضاً كذلك، وإِنَّها أمورٌ عَشرةٌ في لسان العرب كذلك كما تقـدَّم تقريرُه، أنْ لا يصحَّ تعليقُ صفاتِ الله تعالى، نَحْـوُ عِلْمِه وإرادتـهِ، فإنَّ الله تعالى فـي الأزلِ بكلِّ شيءٍ عليم، وقَـدَّرَ كلَّ شيءٍ في الأَزَلِ من جميعِ الموجوداتِ، المُمكناتِ والمعدماتِ، ويستحيلُ أن يتأخَّرَ شيءٌ من ذلك عن الأزلِ، فيستحيلُ تعليقُه حينئذٍ وجَعْلُـه شرطاً، لكنه ورد فـي كتابِ الله تعالـى معلَّقاً على الشرطِ، كقولـه عز وجل: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةً فِى ٱلْأَرْضِ يَخْلُفُونَ﴾ [الزخرف: ٦٠] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣] و﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ [الإسرا: ١٦] ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا ٱلنَّاسُ وَيَأْتِ بِـَٔاخَرِينَ﴾ [النساء: ١٣٣] و﴿إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٠].

وفي السنَّةِ: «مَنْ يُرِدِ الله بهِ خَيراً يُفَقِّهه في الدين»[1]، و«مَنْ» هٰهُنا شرطية[2].

= المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس الأمرُ كما نصُّوا عليه، بل هي لمُطلقِ الربطِ، سواءٌ كان ما دخلَتْ عليه مشكوكاً فيه، أو غيرَ مشكوكٍ، غَيْرَ أنها ليست بظرفٍ، و«إذا» ظرفٌ، وقد آل كلامُه في جوابهِ عن الإشكال وجوابهِ بعد ذلك عن السؤالِ إلى أنَّها تُستعملُ في المشكوكِ وغيرِ المشكوك، ودعوى المجازِ على خلافِ الأصل.

(١) أخرجه البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧)، وابن حبان (٨٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) قوله: «مقتضى ما تقدَّم... إلى قوله: شرطية» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تقـدَّم أنَّ حروفَ الشرط تدخلُ على غيرِ المستقبل بخلافِ سائـرِ ما ذَكَرَ مع الشرط.

فإنْ قُلْتَ: كيف تُورِدُ السؤالَ بـ«لو»، مع أنك قد قدَّمْتَ أنَّ مِن خصائصِها أنَّها تدخلُ على الماضي، فلا يكونُ الاستقبالُ فيها لازماً حتى يردَ بها السؤال؟

قلتُ: مِن خصائصها أنَّها تدخلُ على الماضي، ولكن لا يمنَعُ دخولَها على المستقبل، ونحن نعلم ههُنا أنَّها إنما دخلتْ على المستقبل من جهة الواقع، فإنَّه تعالى لو شاءَ جَعْلَنا ملائكةً، لكُنَّا ملائكةً، لكنَّا لسنا ملائكةً، فعَلِمْنا أنَّ هذا ليس ماضياً[1]، وكذلك بقيةُ الآيات، فالسؤالُ بها لازمٌ، والجوابُ عنه: أنَّ تَعلُّقَ إرادةِ الله تعالى وعِلْمه بالأشياءِ قسمان: قسمٌ واقع، وقسمٌ مُقدَّرٌ مفروضٌ ليس واقعاً، فالواقعُ هو أزليٌّ لا يُمكنُ جَعْلُ شيءٍ منه شَرْطاً البتة[2]، والمُقَدَّرُ هو الذي جُعِلَ شَرْطاً، وتقديرُ الكلامِ في هذه المواضعِ: متى فُرِضَ إرادتُنا أنْ نردَّكم ملائكةً، كُنتم ملائكةً، ومتى فُرِضَ إرادتُنا لهدايةِ نفسٍ اهتدَتْ، ومتى فُرِضَ إرادتُنا لكَوْنِ شيءٍ كان، ومتى فُرِضَ إرادتُنا لإهلاكِ قريةٍ وكان السببُ في هلاكها أمْرَ مترفيها/ فيَفْسقون، ومتى فُرِضَ علمُ الله تعالى بأنَّ فيكم خيراً آتاكم خيراً مما أُخِذَ منكم، وكذلك بقيةُ هذه النظائرِ، فجميعُ المعلَّق عليه مِن تعلُّقِ صفاتِ الله تعالى إنما هو مفروضٌ مُقَدَّرٌ، لأنَّه واقع، والفرضُ

٤٣/أ

(١) قوله: «فإن قُلْتَ: كيف تُورِدُ... إلى قوله: ليس ماضياً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جوابهُ هذا ليس بصحيحٍ، فإنَّ مشيئةَ الله تعالى لا يصحُّ أن تكونَ حادثةً، وإنما دخلتْ «لوْ» على ما لا يصحُّ أن يكونَ مستقبلاً، وحمْلُ المشيئةِ على وقوعِ متعلِّقها وهو المرادُ الحادثُ خلافُ الظاهرِ، فالسؤال وارِد.

(٢) قولهُ: «والجوابُ عنه... إلى: البتَّة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله ليس بصحيح، بل يُمكنُ جَعْلُ الأزليِّ شَرْطاً، وإنما حمله على ما قاله دَعْواه أنَّ «إن» لا تدخلُ إلَّا على المستقبل، وقد تقدَّمَ أنَّه يجوزُ دخولُها على غيرِ المستقبلِ، فإنها لمُطْلَقِ الربطِ، وقد سبق من كلامهِ ما يشعرُ بتسليمهِ أنها لمُطْلق الربطِ.

والتقديرُ أَمرٌ متوقَّعٌ في المستقبل ليس أزلياً، فلذلك حَسُنَ التعليقُ فيه على الشرطِ[1].

فإنْ قلتَ: بل هذا التقديرُ أزَليٌّ، والله تعالى يعلمُ في الأَزَلِ أنَّه لو شاءَ لجعَلَنا ملائكةً، ولو شاءَ هدايةَ نفسٍ لاهتدَتْ، والعلمُ تَبَعٌ للمعلوم، فيكون العلمُ بهذا التقديرِ فَرْعَ تحقُّقِ التقديرِ، ولكنَّ العلمَ بذلك أَزَليٌّ، فيكون التقديرُ أزَليّاً فيمتنعُ تعليقُه.

قلتُ: الواقعُ في الأزلِ هو العِلمُ بارتباطِ الهداية، والعلمُ بارتباطِ الشيءِ بالشيءِ لا يقتضي وقوعَ ذَيْنكَ الشيئين، ولا أحدِهما، لأنَّ الله تعالى يعلمُ في الأزلِ ارتباطَ الرِّيِّ بالشُّرْبِ، والشِّبَعِ بالأكلِ، فعِلْمُه تعالى بهذه الأشياءِ أَزَليٌّ، وهذه الأشياءُ حادثة.

كذلك ههنا، يعلمُ الله سبحانه في الأَزَلِ ارتباطَ الهدايةِ بفَرْضِ إرادةِ الله تعالى لها، فيكون العلمُ بذلك قديماً، والمعلومُ ـ وهو هذانِ الأمرانِ ـ حادِثان.

ومعنى قولِنا: العلمُ تابعٌ للمعلوم، أي: تابعٌ لتقديرِه في زمانهِ، ماضياً كان أو حاضراً أو مُسْتَقْبَلاً، فنعلمُ أنَّ القيامةَ تقومُ، فعِلْمُنا حاضرٌ، ومعلومُنا مُسْتَقبلٌ، لكنَّ المتقدِّمَ على علمِنا بالرتبةِ العقليةِ هو تقرُّرُ

---

(١) قولهُ: «والمُقدَّرُ هوالذي... إلى قوله: حَسُنَ التعليقُ فيه على الشرط» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا الفَرْضُ والتقديرُ الذي زعم، لا يَخْلو أَن يُريدَ أَنَّ الله تعالى هو فارضُ ذلك الفَرْضِ، أو يُريد أنَّ غيرَه هو فارضُ ذلك الفرضِ، فإن أرادَ الأولَ، فذلك لا يجوزُ في حَقِّ الله تعالى، لأنه يستلزمُ الجهْلَ بالواقع، وإن أرادَ الثاني فلا يصحُّ تأويلُ مشيئةِ الله تعالى بمشيئةِ غيرِه، وبالجملة فكلامُه هنا خطأ صُراح.

المعلومِ في زمانه لا ذاتُ المعلوم، فتأمَّل ذلك، وأَثبِته أَيضاً في قولهم: الخبرُ تابعٌ للمُخْبِر بهذا التفسير[1].

فإن قلتَ: الارتباطُ بين إرادةِ الله تعالى الهدايةَ، والهدايةِ أزليٌّ، فإنَّ هذا الارتباطَ واجبٌ عقلاً، والواجباتُ العقليةُ لا تقبلُ العَدَمَ، وما لا يقبلُ العَدَمَ أزليٌّ، فالارتباطُ أزليٌّ، وقد جُعِلَ شَرْطاً مع أنَّه أزلي[2].

قلتُ: لم يُجْعَل الارتباطُ شَرْطاً، بل المُرْتبطَ به خاصَّةً، وهو المشيئةُ المفروضةُ، أما الارتباطُ بها فلم يُجْعَل شَرطاً أصلاً[3]، ولا تنافيَ بين قِدَمِ الارتباطِ وحُدوثِ المُرْتبِطِ والمُرْتبِطِ به[4]، ألا ترى أنَّ الارتباطَ واقعُ بين الأجسام، والأكوانِ التي هي الحركةُ، والسكون، والاجتماع، والافتراق[5]، وأَنَّ هذا الارتباطَ واجبٌ عقلاً لا يقبلُ العَدَم؟ ومع ذلك،

---

(١) قوله: «فإن قُلْتَ: بل هذا التقدير أزلي... إلى آخرِ الجواب» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وهذا السؤالُ مبنيٌّ على جوازِ مِثلِ هذا التقديرِ على الله، وقد سبق أنَّه لا يجوز، فالسؤال ساقطٌ، وجوابه كذلك.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالُ وارد.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: المشيئةُ المفروضةُ لا تصحُّ على الله تعالى، فجوابُه باطل.

(٤) قال ابن الشاط: بل ذلك متنافٍ، فإنَّ الحادثَ لا يتَّصفُ بالقديم، كما أنَّ القديمَ لا يتّصفُ بالحادثِ.

(٥) قولهُ: «ألا ترى... إلى: والافتراق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الفصل مبنيٌّ على الوجودِ الذِّهنيِّ، وأنَّه غيرُ العِلم، وهو من الأمورِ المشكوكِ فيها. وقوله: «كالإمكانِ، والاستحالةِ حُكمان أزليّان» لا يصحُّ، فإنه لا يخلُو أن يكونا ذِهنيَّين، أو خارجيين، فإن كانا ذِهنيين، فكيف يصحُّ أن يكونا أزليين، ولا ذِهْنَ في الأزَلِ؟ وإنْ أراد خارجيين، فكيف يصحُّ، والمستحيلُ لا بد أن يكون معدوماً؟ فوصفُه كذلك، والإمكانُ ليس بأزليٍّ، فوصفُه كذلك، إلا أن يُريدَ أنَّهما معلومان لله، فيعودُ الأمرُ إلى أنهما متعلِّقان لعِلمه تعالى وليس ذلك مما نحنُ فيه والله أعلم.

فالأجسامُ والأَعراضُ حادثةٌ، وسرُّه: أنَّ الارتباطَ حُكْمٌ، ونِسْبةٌ، وإضافةٌ لا تقبلُ الوجودَ الخارجيَّ، بل الذهنيَّ فقط، كالإمكانِ، والاستحالةِ حُكْمان أَزليّان، والمُمْكناتُ حادثةٌ.

٤٣/ب **المسألةُ الخامسة**:/ نصَّ القاضي عبد الوهَّاب[1] وغيرُه من العلماء على أنَّ «حيثُ»، و«أين» من صِيَغِ العُموم، فيلزَمُ على هذا إذا قال لها: حيثُ وجَدْتُكِ، أو أينَ وجدتُكِ، فأنتِ طالقٌ، فوجدها، ثم وجدها في عِدَّتِها مِراراً أنْ تطلُقَ عليه ثلاثاً، لأجلِ العموم، وكذلك القول في «متى ما»، ولا يلزَمُ بها إلّا طلقةٌ واحدةٌ، وهو مُشْكِلٌ، لأنَّ مقتضى نَصِّهم على العمومِ التكريرُ تحقيقاً للعموم، والفرقُ بين المطلقِ والعام، فإنَّ المطلقَ هو الذي يُقْتَصَرُ منه على فردٍ، ألا ترى أنَّ «كلَّما» لما كانت للعمومِ، تكرَّر الطلاقُ بتكَرُّرِ المعلَّق عليه في قوله: كلَّما دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، فتكرَّرَ دخولُها في عدَّتِها، طلقَتْ ثلاثاً، فكيف الجمْعُ بين العمومِ، وأنَّه لا يلزَمُ إلّا طلقةٌ واحدةٌ؟ وما الفرقُ بين «متى ما» و«كلَّما»، وما معنى «ما» فيهما؟[2]

---

(١) من عجيب ما وقع لمحقِّقي دار السلام في هذا الموطن أن يقع الخطأ في التعريف بالقاضي عبد الوهاب البغدادي شيخ المالكية في زمانه، حيث ذهبا إلى أن مراد القرافي هو أبو الفتح عبد الوهاب بن أحمد بن جلبة الحراني الحنبلي، تلميذ أبي يعلى الفرَّاء، وهذه طامَّةٌ بلقاءُ لا يمكن تفسيرُها بغيرِ التسرُّع وعدم الأخذ بأسباب التحقيق العلمي.

(٢) قولهُ: «المسألة الخامسة... إلى قوله: وما معنى «ما» فيهما؟ علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وقع في النسخةِ الواقعةِ لي من هذا الكتاب «متى ما» وكان ينبغي أن تكون «متى» دون «ما» كـ«حَيْثُ» و«أين». وقد قال في آخرِ إيرادِ السؤال: وما الفرقُ بين «كلَّما» و«متى ما»، وما معنى «ما» فيهما؟ فظهرَ بذلك أن تمثيلَه بـ«متى» إنما هو بإثباتِ ما.

والجوابُ مبنيٌّ على قاعدةٍ وهي: أن التعليقَ ينقسمُ إلى أربعةِ أقسام: تعليقُ عامٍّ على عام، ومُطْلقٍ على مُطلق، ومُطلقٍ على عامٍّ، وعامٍّ على مطلق.

أمَّا القسمُ الأول: وهو تعليقُ عامٍّ على عام، فهو نحوُ: كلَّما دخلتِ الـدارَ، فأنتِ طالق، علَّـق جميعَ الطلقاتِ على جميـعِ الدَّخلاتِ على وجهِ التفريقِ لأَفرادِ الطلاقِ على أفرادِ الدخـول، لا على وَجْهِ اجتماعِ أفرادِ الطلاق لكلِّ فردٍ من أفرادِ الدخول، فلا جَرَمَ لزِمَ بكل دَخْلة طلقةٌ[1].

والقسم الثاني: تعليق مُطْلقٍ على مُطْلق، نَحْوُ: إنْ دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، وإذا دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، علَّقَ مُطْلَقَ الطلاقِ على مُطْلقِ الدخول، فإذا وُجِدَ مطلقُ الدخولِ، لزِمَه مُطلقُ الطلاقِ، وانحلَّتْ يمينُه، و«إن» و«إذا» في ذلك سواءٌ، غَيْرَ أنَّ الفرقَ بينهما من وَجْهٍ آخَرَ، وهو أنَّ «إذا» تدلُّ على الزمانِ مُطابقةً، والشرطُ يعرِضُ لها فيلزَمُ في بعضِ الصور، وقد تَعْرى عن الشرطِ، وتُسْتعملُ ظرفاً مجرَّداً كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾ [الليل: ١-٢] فهي في موضع نصبٍ على الحال، ومعناه: أُقسمُ بالليل حالةَ غِشْيانه، وبالنهارِ حالةَ تَجَلِّيه، لأنَّها أكملُ الحالات، والقسمُ تعظيمٌ للمُقْسَمِ به، وتعظِيمُ الشيءِ في أعظمِ حالاته مناسبٌ، وأما «إن» فتدلُّ على الشرطِ مُطابقةً، وعلى الزمان التزاماً، عَكْسَ «إذا»، فإنَّ الدخولَ لا بدَّ له من زمانٍ بطريقِ اللزومِ، فهما

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذا القِسْمِ بقوله: إنما ينبغي له أن يأتيَ في المعلَّقِ بلفظٍ عامٍّ مِثْلِ: فأنتِ طالقٌ جميعَ أفرادِ الطلاق، أو كُلَّ فردٍ من أفرادِ الطلاق، وما أشبه ذلك. وأما قولهُ: فأنتِ طالقٌ، فليس بعامٍّ، وكيف وهو أتى به بعد في مثالِ تعليقِ مُطْلقٍ على مُطْلق؟

متعاكسان من هذا الوجه، وإنْ استويا في الإطلاق، وبقِيَت أُمورٌ أُخَرُ تختصُّ بها «إذا» نحوُ الاسمية وغيرِها لا يناسبُ ذِكْرُها هنا[1].

القسم الثالث: تعليقُ مُطلقٍ على عامٍّ، نَحْوُ: «متى»، و«أين»، و«حيثُ»، فهذه من صِيَغِ العُمومِ في الزمانِ والمكان، والتُزِمَ فيها طلقةٌ واحدةٌ، فكأنَّه قال: أنتِ طالقٌ في جميع الأزمنةِ، أو في جميعِ البقاع طلقةً واحدةً كما لو صرَّح بقوله: أنتِ طالقٌ في جميعِ الأيام، أو في كلِّ الأيام طلقةً واحدةً، وهذه الصِّيَغُ هي أبلغُ صِيَغِ العمومِ، ومع ذلك لو صرَّح بها لم تلزَمْه إلّا طلقةٌ واحدة[2].

/ ٤٤/أ

وكما تقولُ: الحجُّ واجبٌ في كُلِّ العمرِ مرةً واحدة، فتُصرِّحُ بالعمومِ في العُمر وتُريدُه، ومع ذلك فمَظْروفهُ حجَّةٌ واحدةٌ، وهو مطلقُ الحجِّ، فكما أنَّه إذا حَجَّ حِجَّةً واحدةً في عُمره يبقى بقيَّةَ عُمرِه لا يلزَمُه فيها

---

(١) علَّق ابن الشاط على القسم الثاني بقوله: قد نَقضَ قَوْلَه: إنَّ «إذا» للإطلاق بعد هذا وقال: إنَّها للعموم. وقولهُ في «إن»: إنَّها تدلُّ على الزمانِ فيه نَظرٌ، والأصحُّ أنها لا دلالةَ لها على الزمان، وإنما الدالُّ الفعلُ الذي تدخلُ عليه.

(٢) قولهُ: «القسم الثالث. . . إلى قوله: لم تلزمه إلّا طلقةٌ واحدة» علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: زَعْمُه أنَّ قَوْلَ القائلِ: أنتِ طالقٌ في جميعِ الأيام، أو في كُلِّ الأيام طلقةً واحدةً، من ألفاظِ العموم، وأنه مِن أبلغِ صِيغهِ، ليس بصحيحٍ، فإنَّ «كلّ» إذا أُضيفت إلى المُعرَّفِ لا تكونُ للعمومِ، وإنما تكون في معنى «جميع»، و«جميع» لا تضافُ إلَّا إلى المُعرَّفِ، فلا يُقالُ: جميعُ رجلٍ في معنى كُلِّ رجلٍ، فجَميعُ الأيام وكلُّ الأيام ليسا من ألفاظِ العموم، وإنما لفظُ العموم أن يقول: أنت طالقٌ كلَّ يومٍ، أو كلَّ يومٍ أنت فيه طالق، ثم إنَّه أراد تمثيلَ تعليقِ مُطْلقٍ على عامٍّ، فلم يأتِ بعامٍّ ولا مطلقٍ، فإنَّ قوله: في كُلِّ الأيام، ليس من ألفاظِ العمومِ كما تبيَّن. وقولهُ: طلقةً واحدةً، ليس من ألفاظِ الإطلاقِ، لأنه قيَّدَ لفظَ الطلاقِ بقوله: طلقةً، ثم أكَّده بقولهِ: واحدة.

حجٌّ[1]، كذلك إذا لزِمَه بزمانٍ واحدٍ في «متى»، و«أين»، أو في بُقْعةٍ واحدة، في «حيث» طلقةٌ واحدةٌ، فتبقى الأزمنة والبِقاع لا يلزمهُ فيها طلاقٌ فتأمَّل ذلك، فأمكَنَ الجمعُ بين قولِ العلماء: إنَّ هذه الصيغَ للعمومِ، وأَنَّه لا يلزَمُ فيها إلّا طلقةٌ واحدة[2].

فإن قلتَ: فإذا لم يلزَمْه بـ«إذا» إلّا طلقةٌ واحدة، ولا في «متى» إلّا طلقةٌ واحدة، فكيف يظهَرُ أثرُ العموم؟ وإذا لم يظهَرْ أثرُ العمومِ، كيف يُقْضى به؟ ونحن إنَّما قضَيْنا بالعمومِ في قولِ القائلِ مثلاً: من دَخلَ داري فله درهمٌ، إلَّا بظهورِ أثرِ ذلك فإنَّ كلَّ من دخل يستحقُّ، ومتى حُرِمَ استحقَّ[3] مانعُه الذمَّ، فإذا ذهبت هذه الآثارُ، واتَّحدتِ الأحكامُ بين المُطلقاتِ والعُموماتِ، وكان الطلاقُ واقعاً في زمانٍ غيرِ مُعَيَّنٍ على سبيل البَدَلِ في القسمين، وأَنَّ ذلك الزمانَ غيرُ مُعيَّنٍ فيهما، كان القولُ بالعمومِ في أحدِهما، والإطلاق في الآخَر، تحكُّماً مَحْضاً، والتحكُّمُ المَحْضُ لا عِبْرَة به، والعُلماءُ بُرآء من ذلك، ومن أين فَهِمَ العلماءُ العمومَ على هذا التقديرِ؟ فعادَ الإشكالُ.

قلتُ: سؤالٌ حَسَنٌ قويٌّ، والجوابُ عنه من وجهين[4]:

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله غير صحيح، فإنَّ لفظ «كلّ العمر» ليس من ألفاظِ العموم، ولفظَ «مرة واحدة» ليس من ألفاظِ الإطلاقَ.

(٢) قوله: كذلك إن ألزمه... إلى قوله: إلّا طلقةٌ واحدةٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: مساقُ «أين» مع «متى» يقتضي أنها عنده للزمانِ، وهذا غايةُ الخطأ، وقولهُ: فأمكنَ الجمْعُ بين قولِ العلماء، ليس على الوجهِ الذي ذكرَ يُمكنُ الجمْعُ بين قولِ العلماء، وما أُراه فهِمَ كلامَهم، ولا عرفَ مَرامَهم البتَّة.

(٣) سقط لفظ «استحق» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

(٤) قال ابن الشاط: السؤال واردٌ لازمٌ، وما جعله جواباً ليس بجوابٍ، ولكنه احتجاجٌ على أنَّ تلك الألفاظَ من ألفاظِ العموم، فما جعله جواباً هو في الحقيقةِ عاضدٌ للسؤال.

أحدُهما: ظواهرُ النصوصِ الدالةِ على ذلك، منها قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] لا يُفهَمُ منه إلّا الأمرُ بقتْلِهم في جميعِ البقاع، وثانيها: قولهُ تعالى في الآيةِ الأخرى: ﴿حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١] لا يُفهَمُ منه إلَّا ذلك، وثالثها: قولهُ تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [النساء: ٧٨] معناه: في أيِّ بُقْعةٍ كنتم، ورابعُها: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] معناه: عِلْمُه سُبحانه وتعالى مُحيطٌ بالخلائقِ في أيِّ بقعةٍ كانوا، ونظائرُها كثيرةٌ في الكتابِ العزيز والسنَّةِ وكلام العرب، وإذا كان لا يُفهَمُ من هذه الصِّيَغِ إلّا العمومُ، دلَّ ذلك على وَضْعِها له.

الوجهُ الثاني الدالُّ على كَونِها للعموم: أنَّ القاعدةَ في صِيَغ العُموم أنَّ اسمَ الجنسِ إذا أضيف عَمَّ، / نَحْوُ قولهِ عليه السلام: «هو الطَّهورُ ماؤه، الحِلُّ مَيْتَتُه»[1]، لا يُفهَمُ منه إلّا الحُكمُ بالطَّهوريةِ على جميعِ أفرادِ الماء، وجميعِ أفرادِ المَيْتةِ، و«أينَ» و«حيثُ» كلُّ واحدٍ منهما اسمُ جنسِ المكان، هو مُضافٌ لِما بعدَه، بل الإضافةُ لازمةٌ له، فيكون للعمومِ.

٤٤/ب

فإنْ قُلتَ: ذلك يبطلُ بـ«إذا» و«إذ» و«عند» و«وراء» و«قُدَّام»، وبقيةِ الجهاتِ الستِّ، و«غير» و«سِوى» و«شِبْه» و«مِثْل» ونحوِها مما لا يكادُ يُسْتَعملُ إلّا مُضافاً، فإنَّها ليست للعمومِ مع وجودِ الإضافةِ التي هي في «حيثُ»، و«أين».

---

(١) أخرجه مالك ١/ ٥٠ وأحمد ١٢/ ١٧١، وأبو داود (٨٣)، وابن ماجه (٣٨٦)، والنسائي ٧/ ٢٠٧، وصحَّحه ابن خزيمة (١١١)، وابن حبَّان (١٢٤٣)، ونقل الحافظ ابن حجر في «تهذيب التهذيب» ٤/ ١٣١ تصحيحَ الحديث عن ابن المنذرِ، والخطَّابي، والطحاويِّ، وابن مَنْده، والحاكم، وابنِ حزمٍ، والبيهقيِّ، وعبد الحقِّ الإشبيليِّ، وانظر تمام تخريجه في التعليق على «المسند».

قلتُ: أَلْتزِمُ أَنَّ الجميعَ للعُمومِ؛ وتقريره: أنَّ «كُلّ» الذي هو أقوى صِيَغِ العموم إنَّما يَعُمُّ فيما أُضيفَ إليها خاصَّةً، فإذا قُلْتَ: كلُّ رجلٍ له دِرْهَمٌ، إنَّما يعمُّ الرجالَ، ولو قُلْتَ: كلُّ حَيَوانٍ، عمَّ الحيواناتِ كلَّها، ولو قُلْتَ: كلُّ نبيٍّ اختُصَّ بالأنبياء عليهم الصلاةُ والسلام، فلا يتعدَّى العمومُ ما أُضيفَ إليه[1].

إذا تقرَّر هذا، فنقول: إذا قال القائلُ: إذا زالتِ الشمسُ، فأنتَ حُرٌّ، يقتضي العمومَ في زمنِ الزوالِ خاصَّةً، ولا مانعَ من القولِ بأنَّه للعموم[2]، وكذلك إذا قلتَ: آتيكَ إذا جاءَ زيدٌ، عامٌّ في جميعِ زمانِ مَجيءِ زيدٍ، وكذلك: عندكَ مالٌ، يتناولُ جميعَ حَوْزَتك[3]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل:٩٦] عامٌّ في جميعِ بِقاعِنا المشتملةِ على أموالِنا[4] ومملوكاتِنا، وكذلك: وراءَك، وأمامَك، يتناولُ جميعَ البقاعِ التي هي وراءَك وأمامَك من غيرِ حَدٍّ ولا نهايةٍ، وكذلك أَيُّ حَدٍّ أُشيرَ إليه من ذلك، كان اللفظُ فيه حقيقةً، وكان اللفظُ متناولاً له، وكذلك بقيَّةُ الجهاتِ الستِّ عامَّةٌ في مُسَمَّياتِها[5].

---

(١) قوله: «فإن قلتَ: ذلك يبطل... إلى: فلا يتعدَّى العموم ما أُضيفَ إليه» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: التزامه أنَّ الجميعَ للعمومِ فيه نَظَرٌ، والأظهرُ أنَّ الأمرَ ليس كما التزم، وما جعله تقريراً لما التزمه مِن أنَّ صِيَغَ العمومِ إنّما تعمُّ فيما أُضيفتْ إليه، وإن كان صحيحاً لا حاجةَ له فيه على مَرامِهِ بوجه.

(٢) قولهُ: «إذا تقرَّر هذا... إلى قوله: بأنَّه للعموم» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل لا موجبَ للقولِ بالعموم.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولهُ: «إنَّ ذلك للعمومِ» دعوى بغيرِ حُجَّة.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: العمومُ في الآية إنما هو من جهةِ «ما».

(٥) قوله: «وكذلك وراءك وأمامك... إلى قوله: جميعِ مُسَمَّياتها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كلُّ ما قاله دَعْوى لم يأت عليها بحُجَّةٍ، وجميعُ ما ادَّعاه عموماً إنما=

وأمَّا «غيرُ» و«شِبْه» و«سِوى» و«مِثْلُ» فإنَّها لا تتعرَّفُ بالإضافةِ على ما نصَّ عليه النحاة[1]، وما لا يتعرَّفُ بالإضافةِ كان وجودُ الإضافةِ فيه كعَدَمِها، فلذلك لم يَعُمَّ، بخلافِ «أينَ» و«حيثُ»[2].

فإن قلتَ: لم نجِدْ أحداً عدَّ هذه الصِّيَغَ كلَّها من صِيَغِ العمُوم في كتبِ الأصولِ وكُتُبِ النَّحْوِ.

قلتُ: كفاهم في التنبيهِ عليها قولُهم: اسمُ الجنسِ إذا أُضيفَ عَمَّ[3]. إذا تقرَّر أن «حيثُ» و«أينَ» من صِيَغِ العمومِ، فيصيرُ معنى: أنتِ

= هو عمومُ الحقيقةِ لا عمومُ الاستغراقِ، والحكمُ لا يلزَمُ شمولهُ للأفرادِ إلا في الألفاظِ الموضوعةِ للعمومِ الاستغراقيِّ كما إذا قلتَ: كلُّ رجلٍ فله درهمٌ، فإنَّ ذلك يقتضي أنَّ كلَّ واحدٍ من الرجال يستحقُّ درهماً، وأما إذا قلتَ: الرجلُ له درهمٌ، وأردتَ بالألفِ واللام العهدَ في الجنسِ ولم تُرِدْ بها العهدَ في الشخصِ، ولا العمومَ الاستغراقيَّ على من قال بذلك، فلا يستحقُّ كلُّ واحدٍ من الرجال دِرهماً، ولكن يستحقُّ الجنسُ كلُّه درهماً خاصَّةً.

(١) انظر «شرح جمل الزجاجي» ٢/ ١٦٨ لابن عصفور.

(٢) قولهُ: وأمَّا «غَيْرُ» و«شِبْهُ»... إلى قوله: بخلافِ «أينَ» و«حيث» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله: «فلذلك لم يعمَّ» إمَّا أن يُريدَ: فلكَوْنِ هذه الإضافةِ وجودُها كعَدَمِها، أو لكَوْنِ هذه الألفاظِ لا تتعرَّفُ بالإضافةِ، أو لمجموعِ الأمرين. فإن أراد الأوَّلَ، فليس بصحيحٍ، لأنَّ قولَ القائل: أكرِمْ حِسانَ الوجوهِ، يعمُّ، مع أنَّ إضافتَه وجودُها كعَدَمِها، وإن أراد الثاني، فليس بصحيحٍ أيضاً، لأن قول القائلِ: كلُّ رجلٍ له درهمٌ، يعمُّ، مع أنَّ لفظَ «كلّ» لا يتعرَّفُ بهذه الإضافةِ، وإنْ أراد الثالث، فليس بصحيحٍ أيضاً، لأنه لا معنى للمجموعِ إلَّا كوْنُ هذه الإضافةِ وجودُها كعَدَمِها، والمرادُ بأنَّ وُجودَها كعدمِها كَوْنُ المضافِ لا يتعرَّفُ بها، فآل الأمرُ إلى الثاني، وقد تبيَّنَ بُطلانُه.

(٣) قولهُ: «فإن قُلْت: لم نجد أحداً... إلى قوله: إذا أُضيفَ عمَّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لعلَّ مرادَهم: إذا أُضيفَ لغيرِ الجُمَلِ، وكان مما ينطلقُ على القليلِ والكثيرِ مُسمَّاه كالمالِ ونحوِه، لا كالعبدِ ونحوِه، ومع ذلك في قولِهم ذلك نظرٌ، =

طالقٌ حيثُ جلستِ، مِثْلَ قولهِ: أنتِ طالقٌ في جميعِ البقاعِ، أو في كُلِّ البقاعِ، ومعلومٌ أنَّه لو صرَّح بذلك للزِمَه طلقةٌ واحدة، ويكونُ العمومُ ثابتاً للظرفِ، فكذلك ههُنا، فصحَّ قولُ العلماء: إنَّ «حيثُ»/ و«أينَ» للعمومِ، وإنَّ اللازمَ طلقةٌ واحدةٌ، ولا يتنافى ذلك ولا يتناقض[1]. ٤٥/أ

القسمُ الرابعُ الذي بقيَ من التقسيمِ في القاعدة: وهو تعليقٌ عامٌّ على مُطلقٍ، فيكون معناه التزامَ جميعِ الطلاقِ في زمنٍ فَرْدٍ[2]، فهذا القِسمُ الحُكْمُ فيه أنْ يلزمَ من ذلك العمومِ ثلاثٌ، ويسقط ما عداها، كما لو قال لها: أنتِ طالقٌ طلقاتٍ لا نهايةَ لها في العَدَدِ، إنْ دَخَلْتِ الدارَ، فقد صرَّح بالعُمومِ مع الإطلاقِ في الزمن، فيلزَمُه ثلاثُ تطليقاتٍ، ويسقطُ

= والأصحُّ أنه لا يعمُّ، مِثْلُ قولِ القائل: عبدي حرٌّ، لا يصحُّ فيه دَعوى العمومِ، وإنما يصحُّ ذلك في إضافةِ الجمْعِ، كقولِ القائل: عبيدي أحرارٌ، فلم يكُن العمومُ فيه من جهةِ كونه اسمَ جنسٍ أُضيفَ، وإنما كان العمومُ لأنه جَمْعٌ أُضيفَ، والله أعلم.

(١) قوله: «إذا تقرَّر... إلى: ولا يتناقض» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يتقرَّر ذلك، ولو تقرَّرَ لكان معنى قولِ القائل: حيثُ جلستِ فأنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ في كلِّ مكانٍ جلستِ فيه، فإذا جلَسَتْ في أماكنَ عدَّةٍ، اقتضى اللفظُ لزومَ الطلاق في كلِّ واحدٍ واحدٍ من تلك الأماكن، أيَّ عددٍ كانت، غيرَ أنَّ الشرعَ قصَرَ الطلاقَ على الثلاثِ، وقطعَ العِصْمة بها، فالزائدُ لغْوٌ. وإذا لم يتقرَّرْ ذلك، فكونُ كلامِ العلماءِ لم يتنافَ ولم يتناقَضْ ليس لما ذكر، بل لكونِ تلك الصِّيَغِ ليست للعُموم، والله أعلم.

(٢) قوله: «القسم الرابع... إلى: في زمنٍ فرد» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولهُ: «فيكونُ معناه التزامَ جميعِ الطلاقِ في زَمَنٍ فردٍ» إنْ أرادَ أنَّ ذلك مُقتضى اللفظِ، فليس بصحيحٍ، لأنَّ ما يقتضي زَمناً فرداً ليس بمُطلقٍ، وإنما يلزَمُ فيه الفردُ لأنه أقلُّ المُمْكنِ، لا لأنَّ لفظَ الإطلاقِ يقتضيه، وإن أراد أنه يلزَمُ لأنَّه أقلُّ مُقتضى اللفظِ في ضَرورةِ الوجودِ، فذلك صحيح.

الباقي، فهذا القسمُ موجودٌ في اللغةِ بهذا اللفظِ ونحوِه من الألفاظِ المركَّبة، ولم أجِدْه بلفظٍ مُفردٍ كما هو في «كلَّما»[1].

وأمَّا الفَرقُ بين «كلَّما» و«متى ما» و«أينما» و«حيثما»، إنَّ[2] «ما» في الجميع زَمانيةٌ، فمعنى قولهِ: كلَّما دخلتِ الدارَ، فأنتِ طالقٌ، كلَّ زمانٍ تدخُلين الدارَ، فأنتِ طالقٌ في ذلك الزمان، فجعلَ جميعَ الأزمنةِ كلَّ فرْدٍ منها ظَرْفاً لحصولِ طلقةٍ، فيتكرَّرُ الطلاقُ في تلك الظروف توفيةً باللفظِ ومقتضاه حتى يحصُلَ في كلِّ زمانٍ طَلْقة.

أمَّا «متى ما»، فـ«متى» للزمان المُبْهَمِ لا للمُعَيَّنِ، حتى نصَّ النحاةُ على مَنْعِ قولِنا: متى تطلُعُ الشمسُ؟، فإنَّ زمنَ طلوعِ الشمسِ مُتَعيِّنٌ، فيمتنعُ السؤالُ عنه بـ«متى» بخلافِ قولكِ: متى يَقْدَمُ زيدٌ؟ فإنَّ زمنَ قُدوم زيدٍ مُبْهمٌ، وإذا كان معناه الزمانَ المُبْهَمَ، و«ما» أيضاً معناها الزمان، فيصيرُ معنى الكلامِ: زمانَ زمانٍ تدخلينَ الدارَ، فأنتِ طالِقٌ، ومعلومٌ أنَّه لو صرَّح بهذا لكان في معنى إعادةِ اللفظ، وأن لا فرقَ بينه وبين قولهِ: زمانَ تدخلين الدار أنت طالقٌ فيه، بخلاف قولك: كلَّما، فإنَّها تقتضي الإحاطةَ والشمولَ لجميعِ أَفرادِ ما دخلت عليه، والتكرارَ فيه كقولك: كلَّما أكرمتُ زيداً، أكْرَمَني، أي: إكرامُه يتكرَّرُ بتكرارِ إكرامي.

وأما «حيثُما»، و«أينَما»، فهو مكانٌ أُضيفَ إلى زمانٍ، وتقديرُه: مكانَ زمانِ دخولك الدارَ، أنتِ طالقٌ فيه، ومعلومٌ أنَّه لو صرَّح بهذا لم يُفْهَمْ منه التكرار، بل تَطْلُقُ في جميع ذلك المكانِ طلقةً واحدةً، فهذا هو

(١) قال ابنُ الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.
(٢) الأولى اقتران «إنَّ» بالفاء، واطِّراحُه لُغَيَّةٌ غير فاشية.

البحثُ الكاشفُ عن هذه الحقائقِ، والفروقِ بينهما، وبذلك يتَّضحُ الفقه فيها[1].

المسألةُ السادسة: نصَّ الأصحابُ على أنَّ الطلاق يتكرَّرُ في قوله: كُلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها من هذا البلدِ، فهي طالقٌ، قالوا: إنَّ الطلاقَ يتكرَّرُ عليه بتكرُّرِ النساءِ من ذلك البلد، وأنَّ القائلَ: كُلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، أنَّ الكفَّارةَ لا تتكرَّرُ عليه، وأنَّه بزواجِ امرأةٍ واحدةٍ تنحَلُّ يمينُه مع تصريحهِ بالعُمومِ في الصورتين، وفي «التهذيب»: إنْ تزوَّجْتُكُنَّ فأنتُنَّ عليَّ كظهْرِ أُمِّي،/ لا يتكرَّرُ الظِّهارُ، ومَنْ دخلتْ منكنَّ الدارَ فهي عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، تتكرَّرُ الكفارةُ، وكلَّما تزوَّجْتُ، فالمرأةُ التي أتزوَّجُها هي عليَّ كظَهْرِ أُمي، وكذلك: أيَّتُكُنَّ كلَّمْتُها، فهذه فروعٌ مُشتركةٌ في صِيَغِ العُمومِ مع اختلافِ الأحكام، فيُحتاجُ إلى سِرِّ الفرقِ بينهما باعتبارِ القواعد. ٤٥/ب

والجواب: أَنَّ الطلاقَ حُكمٌ يثبتُ لأفرادِ العمومِ كثُبوتِ القتلِ لجميعِ أفرادِ المشركين والحِلِّ لجميعِ أفرادِ البيع، وأما الظِّهارُ، فالكفارةُ فيه بالنُّطقِ بالكلامِ الزُّورِ عقوبةٌ لقائله، فإذا قال: كلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها فهي عليَّ كظَهْر أُمِّي، فقد كذبَ كذْبَةً واحدةً، فتجبُ عليه كفارةٌ واحدة، ولا نظرَ إلى العمومِ الذي هو متعلِّقُ القولِ الكذِبِ، كما لو قال: واللهِ إنَّ كلَّ

---

(١) قولهُ: «وأَما الفرقُ بين «كلَّما» و«متى ما» إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من الفرقِ بين «كُلَّما» و«متى ما» يلزَمُ منه نقيضُ قولهِ قَبْلُ: إنَّ «متى» للعموم، ويلزم من قوله: إن «ما» للزمان أنَّها في هذا الموضع اسمٌ، وما أرى ذلك قولًا لأحدٍ من النحاة، ثم بنى على ذلك أنَّ «حيثما» معناها مكانُ زمانٍ، وليس ذلك بصحيحٍ. وقوله: إنَّ بَحْثَه ذلك هو البحثُ الكاشفُ عن هذه الحقائقِ ليس كما قال، بلْ هو المخلِّطُ لهذه الحقائق. وقولهُ: فبذلك يتَّضحُ الفقهُ فيها، قد تبيَّن أنَّ ذلك يُشْكِلُ الفِقه فيها، أما يتَّضِحُ فلا.

إِنسانٍ جمادٌ، فإنَّها كِذْبةٌ واحدةٌ مُتعلِّقةٌ بعمومٍ، أو قال: والله ليس في الدارِ أحدٌ من إخْوتِك، فوُجِدَ الجميعُ فيها، فإنَّما تلزَمُه كفارةٌ واحدةٌ نظراً لاتحادِ اليمين والحِنْثِ، فكذلك ههنا.

وأمَّا تكرُّرُ الكفارةِ في «كلَّما»، وقولهُ: منكن، وأيَّكُنَّ، فعلى خلافِ القياسِ، والقاعدةُ تَقْتضي أنْ لا تتكرَّرَ عليه الكفارةُ، غيرَ أنَّه لما اشتُهِرَ لفظُ الظِّهارِ في مُوجبِ الكَفَّارة، لوحِظت الكفارةُ في مَقْصِدِ المُظاهرِ كأنَّها حقيقةٌ عُرْفيةٌ، فيكون قد التزم تكرُّرَها في «كلَّما» وأشار بـ«مِن» إلى التبعيضِ، فكأنه قال: عليَّ الكفارةُ في كلِّ بعض منكنَّ، وأيِّ الأفراد، فيكونُ قد التزمَ الكفارةَ في كلِّ فردٍ.

وأما «كُلّ» فهي ظاهرةٌ في الإحاطةِ والكُلِّ في بعضِ أحوالها، ألا ترى أنَّ النفيَ إذا تقدَّم عليها كان معناها الكُلَّ، فلو قُلتَ: ما قبضْتُ كلَّ المال، لكان معنى كلامِك أنك لم تقبِضِ الجميعَ، بل بَعْضَه، وكذلك: ما كُلُّ عددٍ زَوجٌ، وما كُلُّ حيوانٍ إنسانٌ، نصَّ النحاةُ على أنَّك نافٍ للمجموعِ من حيثُ هو مجموعٌ، لا لكلِّ واحدٍ واحدٍ بخلافِ «أيّ»، فإنَّها للحكمِ على كلِّ واحدٍ واحدٍ، وهذه كلُّها تكلُّفاتٌ، والفقهُ يقتضي عدمَ التكرارِ بناءً على أنَّ الكذبَ هو الموجبُ كما تقدَّم تقريرُه في فرقِ الإنشاءِ والإخبارِ[1].

المسألةُ السابعةُ: إذا قال: إن دخلتِ الدارَ، فأنت طالق ثلاثاً، ثم قال لها: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، قال مالكٌ رحمه الله: تنحلُّ يمينهُ. وقال الشافعيُّ رضي الله عنه: يبقى التعليقُ حتى يتزوَّجَها بعَقْدٍ ثانٍ، وعلى مذهبِ مالكٍ رحمه الله إشكالان:

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة السادسة بقوله: بنى جوابَه على ما تقدَّم قَبْلُ، مِن أنَّ الظهار خبرٌ، وقد سبق القولُ في أنَّ ذلك موضعُ احتمالٍ ونظرٍ، وما ذكره فارقاً بين: «كُلُّ امرأةٍ أتزوَّجُها، فهيَ عليَّ كظَهْرِ أُمي، «وكلَّما تزوجتُ، فالمرأةُ التي أتزوَّجُها عليَّ كظهرِ أُمِّي لا يقوى، وفي تلك المسائل كلِّها وفي الفرق بينها نظر.

أحدُهما: أنَّه يلزَمُ وجودُ المشروطِ بدون شَرْطهِ، وهو خِلافُ الإجماع.

وثانيهما: أنَّه خَصَّصَ المُعلَّقَ بالطلاقِ المملوك مع أنَّ لفظَ التعليق لم يتقاضَ ذلك، ولا سيَّما على قاعدتهِ في صحَّةِ التعليق قبل المِلْكِ في: إنْ تزوَّجْتُك، فأنتِ طالقٌ ثلاثاً.

والجوابُ عن/ **الأولِ بناءً على قاعدةٍ** وهي: أنَّ صاحبَ الشرع لمَّا جعلَ للمُكلَّفِ التعليقَ على دخولِ الدار، جعل له حَلَّ ذلك التعليقِ بالتَّنْجيزِ خاصَّة، فإذا نجَّزَ بطلَتْ شرطيةُ الدخولِ للطلاقِ، فبقيَ غيرَ مشروطٍ، فما وُجِدَ المشروطُ دُونَ شرطهِ. ٤٦/أ

وعن الثاني: أنَّ لفظَ التعليقِ يتقاضى التصرُّف في المملوكِ فقط، لأنَّ طلاقَ المرأةِ إنَّما يكونُ مما هي موثوقةٌ فيه، وإنَّما هي موثوقةٌ في عِصمتهِ الحاضرةِ دون غيرِها، فكان الطلاقُ خاصّاً بهذه العصمة، فلم يتناول التعليقُ غيرَها إلّا بدليلٍ، الأصلُ عَدَمُه، ثم يتأكَّدُ ذلك بما يَرِدُ على الشافعيِّ رضي الله عنه من جهةِ أنَّه يلزَمُ أن يكونَ الزوجُ مالِكاً لستِّ طلقاتٍ، ثلاثٍ مُنَجَّزاتٍ، وثلاثٍ مُعلَّقاتٍ، والذي أجمعَ الناسُ عليه أنَّه إنما يملكُ ثلاثاً فقط، والأصلُ عَدَمُ مِلْكهِ للزائدِ، فإذا أجمعَ الناسُ على وقوعِ المُنَجَّزِ، تعيَّن إبطالُ التعليقِ في المُعَلَّقِ حتى يقعَ بغيرِ شَرْطٍ[1].

المسألةُ الثامنةُ: الشرطُ ينقسمُ إلى ما لا يقَعُ إلّا دَفْعةً كالنيةِ، وإلى ما لا يَقعُ إلّا مُتَدرِّجاً كالحَوْلِ، وقراءةِ السورة، وإلى ما يقبلُ الأمرَيْن،

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة السابعة بقوله: ما قاله وما اختاره من الجواب صحيحٌ، والله أعلم.

كإعطاءِ عشرةِ دراهمَ. قال الإمامُ فخرُ الدين في كتابه «المحصول»[1]: فإنْ كان الشرطُ وجودَ هذه الحقائقِ، اعتُبِرَ من الأَولِ والثالثِ اجتماعُ أجزائه ووجودُها في زمنٍ واحد لإمكانِ ذلك، واعتُبِرَ من الثاني وجودُ آخِرِ أجزائهِ، لأنَّه المُمكنُ فيه، أما وجودُ الحقيقةِ بجُملةِ أجزائها، فذلك مستحيلٌ، وإنْ كان الشرطُ عدمَ هذه الحقائقِ اعتُبِر من الجميعِ أوّلُ أزمنةِ العَدَمِ لصدقِ العَدَمِ حينئذٍ على الجميع، ويَرِدُ عليه سؤالان:

الأول: أَنَّ القائل: إنْ أعطيتَني عشرةَ دراهمَ، فأنت حُرٌّ، لا فرقَ في العُرْفِ بين أنْ يُعطيَها مُجْتمعةً، أو دِرهماً بعد درهمٍ، والأيمانُ محمولةٌ على العُرْفِ، فاشتراطُه اجتماعَ الجميع في زمنٍ واحدٍ غيرُ لازمٍ، بل يَعدُّ أهلُ العادةِ أنَّ من أعطى كلَّ يومٍ درهماً، فأعطى عشرةً في عشرةِ أيامٍ أنَّه مُعْطٍ لعشرةٍ ويصدُقُ أيضاً ذلك لغةً، فإنَّ مسمَّى إعطاءِ العشرةِ أعمُّ من كونه بصفةِ الاجتماعِ والافتراق.

الثاني: أنَّ جَعْلَ عَدَمِها شَرْطاً تارةً يكونُ بـ«لم»، وتارةً يكون بـ«لمَّا» الموضوعَيْن لنفيِ الماضي، أو بـ«ما» و«ليس» الموضوعَيْن لنَفْيِ الحال، أو بـ«لا»، و«لَنْ» الموضوعَيْن لنَفْيِ المستقبلِ، فنُسَلِّمُ له الاقتصارَ على مسمَّى العَدمِ في الأَربعةِ الأُوَلِ، أما «لا» و«لن» فقد نصَّ سيبويهِ[2] وغيرُه على أنهما موضوعانِ لعُمومِ نَفْيِ المستقبل، وأنَّ «لن» أبلغُ في عمومِ/ نَفْيِ للمستقبل[3]، فإذا قلنا: لا يموتُ فيها ولا يَحيى، وقولُ اللهِ تبارك وتعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف:١٤٣] عامٌّ في سَلْبِ الموت والحياةِ

٤٦/ب

---

(١) انظر «المحصول» ٥/ ٢١٣٦ بشرح القرافي.

(٢) إمام النحو، أبو بِشْرٍ، عمرو بن عثمان بن قَنْبر، صاحبُ «الكتاب»، المتوفى سنة (١٨٠هـ)، له ترجمة في «إنباه الرواة» ٢/ ٢٣٤٦، و«سِيَر أعلام النبلاء» ٨/ ٣٥١.

(٣) انظر «الكتاب» ١/ ١٣٥ لسيبويْه.

والرؤية[١] في جميعِ أزمنةِ الاستقبال، فإنْ جعل المُعَلَّقَ للشرطِ عَدَمَهما بصيغةِ «لن» أو «لا»، كان الشرطُ استغراقَ العدمِ لجميعِ أزمنةِ العُمر، أو الزمانِ الذي عيَّنه المُعلِّقُ، لا مُطْلَقَ العَدمِ في مُطلقِ الزمانِ خلافاً له[٢]، فتخرُج «لا» و«لن» عن دَعواه، مع أنَّ «لم»[٣] تُسْتعملُ في العُرْفِ لذلك، فإذا قال: إنْ لم تقرأ سورةَ «البقرةِ» في هذه السنةِ، فأنتَ مذمومٌ، لا يُفْهَمُ منه إلّا استيعابُ العَدَمِ لجميعِ أجزاءِ السنةِ حتى لو قرأها في آخرِ السنة صدَق حصولُ قراءتِها، ولم يكُن الشرطُ متحققاً[٤].

المسألةُ التاسعةُ: اتَّفقَ الفقهاءُ على الاستدلالِ بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣-٢٤] ووَجْـهُ الدليلِ منه في غايةِ الإشكال؛ فإنَّ الآيةَ ليست للتعليقِ، و«أَن» المفتوحةُ ليست للتعليقِ، فما بقيَ في الآيةِ شيءٌ يدلُّ على التعليقِ مطابقةً ولا التزاماً، فكيف يصحُّ الاستدلالُ بشيءٍ لا يدلُّ مُطابقةً ولا التزاماً؟ وطولَ الأيام يُحاولون الاستدلالَ بهذه الآيـة، ولا يكادُ يُتفَطَّنُ لوجهِ الدليلِ منها، وليس فيها إلَّا الاستثناءُ، و«أنْ» هي الناصبةُ لا الشرطية، ولا يُتَفَطَّنُ أيضاً لهذا الاستثناءِ من أيِّ شيءٍ هو، وما هو المُستثنى منه؟ فتأمَّلْهُ، فهو في غايةِ الإشكال، وهو الأَصْلُ في اشتراطِ المشيئةِ عند النطقِ بالأفعالِ.

---

(١) وهذا يُفضي إلى القولِ بنفي الرؤية كما هو مذهبُ المعتزلة، انظر تفسير «الكشاف» ٢/ ١٥٤ للزمخشريِّ، وهو مذهبٌ مردودٌ عند أهلِ السنَّةِ، انظر «الانتصاف» لابن المُنيِّر الإسكندري المنشور بضميمةِ «الكشّاف» ٢/ ١٥٤.

(٢) يعني الفخرَ الرازي.

(٣) في الأصل: لن، وصوَّبناه من المطبوع، وسياق الكلام دالٌّ عليه.

(٤) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثامنةِ بقوله: ذكر قَوْلَ فخرِ الدين، وأورَدَ عليه سؤالين، وهما واردان كما قال، والله أعلم.

والجوابُ أنْ تقول: هذا استثناءٌ من الأحوالِ، والمُستثنى [منه] حالةٌ من الأحوال[1]، وهي محذوفةٌ قبل «أنْ» الناصبةِ وعاملةٌ فيها، أعني: الحالُ عاملةٌ في «أنْ» الناصبةِ، وتقديرُه: ولا تقولنَّ لشيءٍ إني فاعلٌ ذلك غداً في حالةٍ من الأحوالِ إلّا مُعَلَّقاً بأن يشاءَ الله، ثم حُذِفَتْ «معلَّقاً» و«الباءِ» من «أن» وهي تُحْذَفُ معها كثيراً، فيكونُ النهيُ المتقدِّمُ مع «إلّا» المتأخِّرةِ قد حَصَرَت القولَ في هذه الحالِ دون سائرِ الأحوال، فتختصُّ هذه الحالُ بالإباحةِ، وغيرُها بالتحريم، وتَرْكُ المُحرَّمِ واجبٌ، وليس هناكَ شيءٌ يُتْرَكُ به الحرامُ إلَّا هذه الحالُ، فتكونُ واجبةً، فهذا مُدْرَكُ الوجوب. وأمَّا مُدْرَكُ التعليقِ، فهو قولُنا: «مُعلَّقاً»، فإنَّه يدلُّ على أنَّه تعلَّقَ في تلك الحالِ كما إذا قال له: لا تخرجْ إلّا ضاحِكاً، فإنَّه يُفيدُ الأَمْرَ بالضَّحكِ حالةَ الخروج، وانتظم معلَّقاً مع «أن» بالباء المحذوفةِ، واتَّجه الأمرُ بالتعليقِ على المشيئةِ من هذه الصيغةِ/ عند الوعدِ بالأفعال، فافهَمْ ذلك، فإنَّه من المواضعِ العسيرةِ الفهم والتقدير. ٤٧/أ

فَرْعٌ من هذا التقرير: لو قال لامرأتهِ: علَّقْتُ طلاقَك على دخولِ الدارِ، طلَقَتْ بدخولِ الدار، كما لو قال لها: أنتِ طالقٌ إنْ دخلت الدار. ولو قال لها: جعلتُ دخولَ الدارِ سَبَباً لطلاقكِ، لم تطلُقْ بدخولِ الدار إلّا أنْ يُريدَ بالجَعْلِ التعليقَ، فإنَّ صاحبَ الشرعِ جعلَ له أنْ يجعلَ دُخولَ الدارِ سَبَباً لطلاقِ امرأتهِ بطريقٍ واحدٍ، وهو التعليقُ خاصَّةً، فإنَّ أراد نَصْبَه بغيرِ التعليقِ كما جعلَ صاحبُ الشرعِ الزوالَ سَبَباً لوجوبِ الظهر، والهلال سَبباً لوجوبِ الصوم، فليس له ذلك، فافهَمْ ذلك[2].

---

(١) في كلامِ الزمخشريِّ إيماءٌ إلى مَنْزِع القرافيِّ في تفسير هذا الاستثناء، ولكنَّه لم يُفَصِّل، انظر «الكشاف» ٢/ ٧١٤.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ التاسعةِ بقوله: ماقال فيها من لزومِ تقديرِ محذوفٍ به يصحُّ المعنى المرادُ صحيحٌ، وما قاله في الفرعِ كذلك.

المسألةُ العاشرة: قد يُذكَرُ الشرطُ للتعليلِ دون التعليقِ، وضابطُه أَمران: المناسبةُ، وعَدَمُ انتفاءِ المشروطِ عند انتفائهِ، فيُعْلَمُ أنَّه ليس بشرطٍ، مثالهُ قولهُ تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [الأعراف: ١١٤] والشكرُ واجبٌ مع العبادةِ ومع عَدَمِها، ومعنى الكلام: أَنكم موصوفون بصفةٍ تحثُّ على الشكرِ، وتبعثُ عليه، وهي العبادةُ والتذلُّلُ، فافعلوا ذلك، فإنَّه مُتَيسِّرٌ لوجودِ سَببه عندَكم، ومنه قولهُ عليه الصلاة والسلام: «مَنْ كان يؤمنُ بالله واليوم الآخر، فليُكْرِمْ ضيفَه»[(١)]، معناه: أنَّ تصديقَ الوعدِ والوعيد في ذلك حاثٌّ عليه، وإلّا فالكفّارُ مُخاطبون بفروعِ الشريعةِ على الصحيح[(٢)]، فيُؤمرون بإكرامِ الضيفِ مع عدمِ هذا الشرطِ، وهو كثيرٌ في الكتابِ والسنَّةِ، ومنه قولُك: أطِعني إنْ كنتَ ابني، لستَ تشكُّ في بُنُوَّتهِ، بل تُنَبِّهُه على الصفةِ الباعثةِ على الطاعة[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٤٧٦)، ومسلم (٤٧)، وابن ماجه (٣٦٧٥) وغيرهم، وصحَّحه ابن حبّان (٥٠٦) وفيه تمام تخريجه.

(٢) والدليل على صحَّةِ ذلك كما في «أصولِ الجصَّاص» ١/ ٣٢٩: أنَّ الله تعالى قد ذَمَّ الكُفَّار على تَرْكِ كثيرٍ ممَّا تعلَّق لزومُه بالشرعِ، نَحْوُ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [فُصِّلت: ٧]، ونحوُ حكايته عن أهلِ النار ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ﴾ [المدَّثر: ٤٣-٤٧]، فيه إخبارٌ عن عقابهم على تَرْكِ الصلاةِ وتَرْكِ إطعامِ المساكين مع ما استحقُّوا من العقاب على كُفرِهم. انتهى كلامُ الجصَّاص. ولإمام الحرمين تفصيلٌ في «البرهان» ١/ ٩٢ انتهى فيه إلى إيقاعِ العقابِ على الكُفَّار المُخلِّين بالفروع بعد أن مضى من الزمانِ ما يَسعُ تكليفهم، ولكنَّ الكافر في حالِ كُفْرِه يستحيلُ أن يخاطبَ بإنشاءِ فروعٍ على الصحة لأنه غير مؤمن.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة العاشرة بقوله: ما قاله أيضاً في هذه المسألة صحيح.

المسألةُ الحاديةَ عَشْرَة: قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ﴾ [الأحزاب: ٣٢] قال جماعةٌ من أربابِ علم البيانِ والمفسِّرين: إنَّ الوقفَ عند قوله: ﴿لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ ويبدأُ بالشرطِ، ويكونُ جوابَه ما بعده، وهو قولهُ: ﴿فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ﴾ دون ما قبله[1]، بل حكَمَ الله تعالى بتفضيلِهِنَّ على النساءِ مُطلقاً من غيرِ شرطٍ، وهو أبلغُ في مدحِهِنَّ، ويكونُ جوابُ الشرطِ ما بعده، ويستقيمُ اللفظُ والمعنى[2].

المسألةُ الثانيةَ عَشرة: يجوزُ حذفُ جوابِ الشرطِ إنْ كان في الكلام ما يدلُّ عليه، فيُجْعَلُ الدليلُ نفسَ الجوابِ، وليس هو الجوابَ كقولهِ تعالى: ﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدۡ كُذِّبَتۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَۚ﴾ [فاطر: ٤] فإنَّ تكذيبَ مَنْ قبلَه لا يتوقَّفُ على هذا الشرطِ، بل سبقَ وتقدَّم، وتقديرُ الجوابِ: وإنْ يُكذِّبوك، فتسَلَّ، فقد كُذِّبَتْ رُسُلٌ/ مِن قَبْلِكِ، فتكذيبُ مَنْ قَبْلَه دليلٌ على تسليتهِ، وسببُ تَسْليتهِ، فأُقيمَ مُقامَه، وإلَّا فالماضي لا يُعلَّقُ على المستقبلِ، ونظائرُه كثيرةٌ في كتابِ الله تعالى[3].

٤٧/ب

---

(١) لكن قال ابن الأنباري بالوقفِ الحسن على قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ﴾ انظر «إيضاح الوقف والابتداء» ٢/ ٨٤٢، وسيُنبِّه ابن الشاط على كونه كذلك.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الحاديةَ عشرةَ بقوله: ما ذكَره من الوَقْفِ عند قوله: ﴿لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ مُحتَملٌ، وليس باللازم، ويحتملُ أن يكونَ المرادُ تفضيلَهنَّ بشرطِ التقوى، ويكونَ ما بعد ذلك إرشاداً إلى ما كان إليهم من فضلِ التقوى وهو الأسبقُ إلى الفهم. وما ذكَره مِن أنَّ ما اختاره أهلُ البيان والتفسيرِ أبلغُ في مدحِهِنَّ صحيحٌ لو أنَّ الآيةَ وردَت للمدحِ، لكنها لم تردْ لذلك والله أعلم.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثانية عشرَة بقوله: ما قاله من جوازِ حَذْفِ جوابِ الشرطِ إذا دلَّ عليه الدليلُ صحيحٌ إذا لم يصحَّ أن يكونَ الجوابُ فيما بعده من الكلام المنطوق، فإنَّ الحذف في الكتاب العزيز لا يُدَّعىٰ إلا لضرورةٍ، وما قاله =

المسألةُ الثالثةَ عَشْرَةَ: جرَتْ عادةُ الفقهاءِ والأصوليين بحَمْلِ العُمومِ على عُمومهِ دون سببه، وهو المشهورُ في المسألةِ، فيستدلُّون أبداً بظاهرِ العُمومِ، وإن كان في غيرِ موردِ السبب، وقد كان الشيخُ عزُّ الدين بن عبد السلام، يقول: يجبُ أنْ يُسْتَثنى من ذلك ما إذا كان السببُ شرطاً، نَحْوُ قوله: ﴿إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٥] فالأَوَّابون عامٌّ في كُلِّ أوابٍ، ماضياً، أو حاضِراً، أو مستقبلاً، قال رحمه الله: فيجبُ في هذا العمومِ أن يَتَخَصَّصَ بنا، لأنَّ القاعدةَ الشرعيةَ: أنَّ صلاحَنا لا يكونُ سَبباً للمغفرةِ في حَقِّ غيرِنا من الأمم، ومن تأمَّل القواعدَ قطعَ بذلك، فيتعيَّنُ أنْ يكونَ التقديرُ: إن تكونوا صالحين، فإنَّه كان للأوابين منكم غفوراً[١].

المسألةُ الرابعةَ عَشْرَ: جرَتْ عادةُ الفقهاءِ في الكفَّاراتِ، هل هي على التخييرِ، أو على الترتيب أن يقولوا: إذا ورد النصُّ بصيغة «أو» فهي على التخييرِ، كقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩] وإنْ كان النصُّ بصيغةِ «مَنْ» الشرطية، فهي على الترتيبِ، كقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾

= من أنَّ الماضي لا يُعَلَّقُ على المستقبل صحيحٌ، وهو الموجبُ لتقدير المحذوف، والله أعلم.

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الثالثة عَشْرَةَ بقوله: لا يجبُ ذلك، وما مثلَّ به من قولهِ تعالى: ﴿إِن تَكُونُواْ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا﴾ لا دليلَ له فيه، بل هو على تقديرِ محذوفٍ كما سبق في المسألةِ قبلها، نَحْوُ: إن تكونوا صالحين فأَبشِروا، فإنه كان للأوابين غفوراً، وكان هنا للاستمرار، فإنه أمدَحُ، وهذا الموضعُ موضعُ تمدُّحٍ والله أعلم.

[المجادلة: ٤] ولا تكاد تجدُ فقيهاً يُنازعُ في هذا[١]، وهو غيرُ صحيحٍ، وبيانهُ: أنَّ مقتضى ما ذكروه أنْ يكون قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أنْ لا تجوزَ شهادةُ رجلٍ وامرأتَيْن إلّا عند عَدَم الرجلين، وقد أجمعَت الأُمَّةُ على جوازِه عند وجودِ الرجلَيْن، وأَنَّ عَدَمَهُما ليس شرطاً، فنستفيدُ من هذه الآيةِ سؤالَيْن عظيمين:

أحدهما أنَّ الصيغةَ لا تقتضي الترتيبَ.

وثانيهما: أنَّه لا يلزَمُ من عدمِ الشرطِ عَدَمُ المشروط، وهو خلافُ الإجماع[٢]، وهو هٰهُنا كذلك، وكذلك قولُنا: إنْ لم يكن العددُ زَوْجاً فهو فَرْدٌ، وإنْ لم يكن فَرْداً فهو زوجٌ، مع أنَّه لا يتوقَّفُ العددُ الزوجُ على عدمِ الفَرْدِ، ولا الفردُ على عَدَمِ الزوج، بل هو واجبُ الثبوتِ في نفسهِ، وُجِدَ الآخَرُ أم لا، وإذا انتفى الشرطُ وهو قولُنا: إنْ لم يكُنِ العددُ زَوْجاً، كانت الخَمْسةُ فرداً قطعاً، فإنَّ وجودَ الزوجيةِ في العددِ لا يُنافي الفرديةَ فيه،/ ووجودَ الفرديةِ فيه لا ينافي الزوجيةَ فيه، فعَدَمُ هذا الشرطِ لا أثَرَ له البتَّةَ في عدمِ هذا المشروط، وكقولنا: إنْ لم يكن هذا جَماداً، فهو إما نبات، أو حيوان، وإنْ لم يكن هذا الحيوانُ ناطقاً، فهو بَهيمٌ، مع أنَّ البهيمَ في نفسهِ لا يتوقَّفُ على عدم الناطق، بل إذا فُرِضَ الناطقُ ناطِقاً، كان البهيمُ بهيماً بالضرورة، وبهذا يُعْلَمُ أنَّ

٤٨/أ

---

(١) قال ابن قدامة في «المغني» ١٣/٥٠٦: أجمعَ أهلُ العلمِ، على أنَّ الحانِثَ في يمينه بالخيارِ، إنْ شاء أطعم، وإنْ شاءَ كسا، وإنْ شاءَ أعتَقَ، أيُّ ذلك فعل أجزأه، لأنَّ الله تعالى عطفَ بعضَ هذه الخصالِ على بعضٍ بحرفِ «أو»، وهو للتخيير. قال ابنُ عباس: ما كان في كتاب الله ﴿أَوْ﴾، فهو مُخَيَّرٌ فيه، وما كان ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ فالأولُ الأوَّل. ذكره الإمام أحمد في «التفسير».

(٢) في الأصل: الشرط، وصوابُه من المطبوع.

نظائرَه كثيرةٌ جداً، ولا ترتيبَ فيها، ولم يلزَمْ فيها مِن عَدَمِ الشرطِ عَدَمُ المشروط، بل المشروطُ حقٌّ في نفسهِ وواقعٌ، سواءٌ وُجِدَ هذا الشرطُ أم لا.

فإن قُلْتَ: عَدَمُ الزوجيةِ عن العددِ شرطٌ في ثبوت الفرديةِ له، فلو كان زوجاً لم تثبتْ له الفرديةُ، فقد لزِمَ من عَدَمِ الشرطِ عدمُ المشروط، وكذلك بقيةُ النظائرِ.

قلتُ: ليس مرادُ الناسِ من هذه الإطلاقاتِ إثباتَ شرطيةِ عدمِ الزوجيةِ في الفردية، بل الزوجُ زوجٌ في نفسهِ لذاتهِ، مِن غيرِ شَرْطٍ، وكذلك الفَرْدُ، ولا نقولُ: يُشْترطُ في كونِ العشرةِ زوجاً عدمُ الفردية عنها، فإنَّها لا تقبل الفردية البتَّةَ[1]، فكيف تُتَوهَّمُ الشرطية؟ والإنسان[2] في موطنِ العقلِ قاطعٌ وجازمٌ بثبوتِ ذلك المعنى في نفسهِ وجوباً ذاتياً، وإنَّما يقصدُ العقلاءُ في ذلك الموطن الذي يقبلُ النقيضَين، بل مقصودُ الناس في هذه المواطن والمواردِ، بيانُ انحصارِ تلك المادةِ في المذكورِ، فأنت تقولُ: إذا انتفى الفردُ بقيَ العددُ محصوراً في الزوج، وإذا انتفى الزوجُ، بمعنى إنْ لم يكن الواقعُ من العدد ما هو زوجٌ، تعيَّنَ[3] أن يكونَ الواقعُ ما هو فردٌ، ولأجلِ ذلك لا يقولون ذلك إلّا في موطنٍ يصحُّ فيه الحصرُ، فلا يقولون: إنْ لم يكُنْ إنساناً، فهو فرسٌ، لعدمِ انحصارِ الباقي من الحيوان بعد الإنسان في الفرسِ، ولو كان المقصودُ ما ذكرتمُوه من الشرطيةِ، لكان الكلامُ صحيحاً، فإنَّ عدمَ الإنسانيةِ شرطٌ في الفَرَسِيَّة لتعذُّرِ اجتماعهما، بل لمَّا كان المقصودُ بيانَ الحَصْرِ، بطل الكلامُ لعَدَمِ

---

(١) في المطبوع: أيضاً.

(٢) في المطبوع: والمعترض.

(٣) في الأصل: مُعيَّن، وصوّبناه من المطبوع.

الحصرِ في المذكور، فتأمَّل هذا الموضعَ، فهو صَعْبٌ دقيق، وعلى هذا يكون المرادُ في الآيةِ، انحصارَ الحُجَّةِ التامةِ من الشهادة بعد الرجلين في الرجلِ والمرأتين، فإنَّه لا حُجَّةَ تامَّةً من الشهادةِ في الشريعةِ إلَّا الرَّجُلَيْن، والرجلَ والمرأتين[1]، هذا هو المُجْمَعُ عليه.

وأما شهادةُ الصبيان، وشهادةُ أربعِ نِسْوةٍ عند الشافعيِّ[2]، وشهادةُ المرأتين وحدَهما فيما ينفردان فيه كالوِلادةِ، فهذه الآيةُ حجَّةٌ على بُطلانِها، لدلالتِها على الحصر في الرجل والمرأتين، إلَّا أن يُقال:/ إنَّ الآية إنما سِيقَتْ في إثباتِ الدّيونِ والأموالِ، لا الأبدان[3]، وجميعُ هذه الصُّوَرِ في أحكامِ الأبدان، فالحَصْرُ حقٌّ في الأموالِ ولم يخالِفْه أحدٌ، ولا يدلُّ على بُطلانِ هذه الصور.

٤٨/ب

وأما الشاهدُ واليمينُ والنُّكولُ وغيرُ ذلك، فلم تكْمُل فيه الحُجَّةُ من الشهادةِ، بل لا شهادةَ فيه البتَّة كاليمين والنُّكول، أو بعضُه شهادةٌ فقط، كالشاهدِ واليمين، فلا توجَدُ حُجَّةٌ تامةٌ مجمَعٌ عليها إلا تَيْنِك الحُجَّتانِ، فإذا فُرِض عدمُ إحداهما تعيَّنَ الحَصْرُ في الأُخرى. وإذا وضحَ لك أنَّ الشرطَ كما يُسْتَعملُ في الترتيب، فكذلك يُستعملُ في إثبات الحَصْرِ، والكُلُّ حقيقةٌ لُغويةٌ، فيكونُ التعليقُ أعمَّ من الدلالةِ على الترتيب، والدالُّ على الأعمِّ غيرُ دَالٍّ على الأخصِّ، كالحيوانِ لا يدلُّ على الإنسانِ، والإنسانُ لا يدلُّ على الرجلِ، والرجل لا يدلُّ على المؤمنِ، فلا يستقيمُ الاستدلالُ بصيغةِ التعليقِ التي هي أعمُّ من الترتيب على الترتيب، بل لا

---

(١) الرفعُ أوْلى في هذه المواطن.

(٢) قولهُ: «وشهادةُ أربع نسوةٍ عند الشافعيّ» مستدركٌ من هامش الأَصل.

(٣) قوله: «لا الأبدان» سقط من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

بدَّ من قرائن أُخَرَ وضمائمَ تضافُ لصيغةِ التعليق حتى تُفيدَ الترتيبَ، وأنَّ ضابطَ ما يتوقَّفُ فيه المشروطُ على الشرطِ، الشرطُ الذي لا يُرادُ به الحصرُ، أما متى أريدَ به الحصرُ، فلا، فافهمْ هذا الموضعَ، فهو من نفائسِ المباحث، وفيه التنبيهُ على أنَّه لا يلزَمُ من عَدَمِ الشرطِ عدمُ المشروط، وأنَّ استدلالَ الفقهاءِ به على الترتيبِ لا يصحُّ كما وضَحَ لك بيانه والله أعلم[1].

(١) علَّق ابن الشاط على المسألة الرابعة عَشْرَةَ بقوله: ما قاله مِن أنَّ الصيغةَ لا تقتضي الترتيبَ إلا بعد أن تحتَفَّ بها قرائنُ، صحيحٌ كما ذكر، لأنَّ هذه الصيغةَ تأتي لغيرِ قصدِ الترتيب كما مَثَّل، وما قاله من أنه لا يلزَمُ من عدمِ الشرط عدمُ المشروط، إن أراد الشرطَ المعنويَّ، فذلك باطلٌ، وهذا الشرطُ هو الذي يعني الفقهاء أنه يلزَمُ من عدمهِ عدمُ مشروطهِ، وإن أراد الشرطَ اللغويَّ فهو الذي لا يلزَمُ من عدمهِ المشروطُ، أي: أنَّ هذا اللفظَ وإن سُمِّيَ في اصطلاح أهل اللغة والنحو شرطاً، لا يلزَمُ من ذلك أن يكون شَرْطاً معنوياً، فيلزَمُ مِن عَدَمهِ عدمُ مشروطهِ، بل يأتي الشرطُ اللغويُّ لغيرِ ذلك القصدِ، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ

بين قاعدتي الشرطِ والاستثناءِ في الشريعة ولسانِ العرب

في أنَّ الشرطَ لا يجوزُ تأخيرُ النطق به في الزمانِ، ويجوزُ في الاستثناءِ ذلك على قولٍ[1]، وأنَّ الاستثناءَ لا يجوزُ في الشريعة، ولا في لسانِ العرب أن يرفعَ جميعَ المنطوقِ به، ويُبْطِلَ حُكْمَه[2]، نَحْوُ: له عندي عَشَرةٌ إلَّا عَشرةً بالإجماعِ، ويجوزُ أن يدخُلَ الشرطُ في كلامٍ يبطُلُ جميعُه بالإجماع، كقوله: أنتُنَّ طوالقُ إنْ دخلتُنَّ الدارَ، فلا تدخُلُ واحدةٌ منهن، فيبطلُ جميعُ الطلاقِ فيهنَّ، وأكرِمْ بني تميمٍ إنْ أطاعوا الله، أو إنْ جاؤوك، فلا يجيءُ أحدٌ، فيبطلُ جميعُ الأمرِ بسببِ هذا الشرط، ولولا هذا الشرطُ لعمَّ الحكمُ الجميعَ، ويعمُّ جميعَ الجُمَلِ المنطوقِ بها بخلافِ الاستثناء على قولٍ، فإنَّه يُحْمَلُ على الجملةِ الأخيرة على قولٍ، نَحْوُ: أكرِم بني تميم، وأكرم القومَ، واخلَعْ عليهم، فقد باينَ الشرطُ الاستثناءَ في هذه الأحكام. والفرقُ بين اشتراكِهما في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما فَضْلةٌ في الكلام، ويتمُّ الكلامُ دونَه، فينبغي أنْ يمتنعَ إبطالُ جُملةِ الحُكمِ فيهما تحقيقاً لمقتضى اللغة، أو يجوزُ فيهما/ تسويةٌ بين البابَيْن، لكنَّ الفَرْقَ أنَّ الاستثناءَ يُخْرِجُ من الكلامِ ما ليس بمرادٍ عمَّا هو مرادٌ فَهْمُه من غيرِ المراد، ولعلَّه لو بقيَ مع المرادِ لم يختلَّ الحُكمُ. ٤٩/أ

وأما الشروطُ اللغويةُ، فهي أسبابٌ كما تقدَّمَ بيانُه، والسببُ مُتَضمِّنٌ لمقصدِ المتكلِّم، وهو المصلحةُ التي لأجلها نُصِبَ شرطاً، وجُعِلَ عَدَمُه مَوْرِدَ العَدَم، فإذا كان متضمِّناً لمَقْصِدِ المتكلِّم، والمقاصدُ شأنُها تعجيلُ

---

(١) انظر «البحر المحيط» ٢/ ٤٢٩ للزركشيِّ.

(٢) وللنحاة في ذلك تحديداتٌ مختلفة ذكرها ابن عصفور في «شرح جمل الزجاجي» ٢/ ٣٨١.

النُّطْقِ بها، وشأنُها أنْ تعمَّ جميعَ الجُمَلِ تكثيراً لمصلحةِ ذلك المقصدِ بخلافِ الاستثناءِ إذا لم يُعَجَّلْ به، لم يَفُتْ به مَقْصِدٌ، بل حصل ما ليس بمقصِدٍ، وذلك فرقٌ عظيم.

وأما إبطالُ جميع الكلامِ بالشرطِ، فلأنَّ الإبطالَ حالةَ النطق غيرُ معلومٍ، فقد يقع الشرطُ في الجميعِ، فلا يبطلُ من الكلامِ شيءٌ، وقد يفوتُ الشرطُ في الجميعِ، فيبطلُ الجميعُ، وقد يفوتُ في البعض، فيبطلُ البعضُ دونَ البعضِ، وهٰذه الأقسامُ كلُّها محتملةٌ حالةَ النطق، ولم يتعيَّنْ منها الإبطالُ لا للكُلِّ ولا للبعضِ بخلاف الاستثناءِ الواردِ على جميع الكلام؛ يُعَدُّ الناطقُ به مُقْدِماً على الهَذَرِ من القَوْلِ، وما لا فائدةَ فيه، ولا يقولُ أحدٌ ذلك في الشرطِ لعدم تعيُّنِهِ، وهذا فرقٌ عظيمٌ بينهما في الإبطالِ وعَدَمِهِ، فظهرَ الفرقُ بينهما في الثلاثةِ الأحكامِ الجائزةِ في الشرط، الممتنعةِ في الاستثناءِ لغةً وشَرْعاً[1].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على الفرق الخامس بقوله: إنَّما نظيرُ عدمِ النطقِ بالاستثناءِ عدمُ النطقِ بالشرطِ، ولا شكَّ أنه إذا لم ينطِق بالاستثناءِ فات مَقْصِدٌ، وإذا لم ينطِق بالشرطِ، فات مقصدٌ، وقولهُ: إنهما اشتركا في أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما فَضْلَةٌ، لا حُجَّةَ فيه، وليس كَوْنُ واحدٍ منهما فضلةً يوجبُ الاستغناءَ عنهما. وما قاله مِن أنَّ الشرطَ إذا لم يقَعْ بطلَ جميعُ المشروطِ، هي حقيقةُ الشرط. وما قاله مِن أنَّ الشرطَ اللغويَّ سببٌ، والسببُ لا بدَّ أن يكونَ مناسِباً، وما هو كذلك، فشأنهُ تعجيلُ النطقِ به. يقال له: وكذلك الاستثناءُ، فيلزَمُ أن يكونَ شأنُه التعجيلَ. ثم إنه لو قال قائل: أعطِ بني تميمٍ عند تمامِ هذه السنة، وفي نفسهِ إن أطاعوا، ثم لم ينطِقْ به إلا عند رأس السنةِ عند الحاجة إليه، لم يفُتْ بذلك مقصدٌ، وكذلك في الاستثناءِ: أعطِ بني تميم عند تمامِ السنة وفي نفسهِ: إلا زيداً، ثم لم ينطِقْ به إلا عند رأسِ السنة، لم يفُتْ مقصدٌ، وتكونُ صورةُ النطقِ بالشرطِ عند تمامِ السنةِ بأن يقولَ مثلاً: ما أمرتُك به من إعطاءِ بني تميم عند رأس السنة، إنما ذلك بشرطِ أن يُطيعوا، وصورةُ النطقِ بالاستثناءِ أن يقولَ مثلاً: ما أمرتُك به من إعطاءِ بني تميم إنَّما ذلك على أن تدَعَ زيداً، وبالجملة كلامُه في هذا الفرقِ ليس بالجيد، والله أعلم.

الفرقُ السادسُ
بين قاعدتي توقُّفِ الحُكْمِ على سَبَبه وتوقُّفهِ على شَرْطه

فنقول: الحُكمُ إذا وردَ مع وَصْفَيْن، ومنع صاحبُ الشرعِ من الحُكمِ بدونِهما، بأيِّ طريقٍ يُعلَمُ أنّ أحدَهُما سَبَبٌ، والآخرَ شرطٌ، مع اشتراكِهما في التوقُّفِ عليهما، وانتفاءِ الحُكمِ عند انتفاءِ كلِّ واحدٍ منهما، كوجوبِ الزكاةِ عند النِّصابِ والحَوْلِ، فلِمَ قُلْتُم: إنَّ النِّصابَ سببٌ، والحَوْلَ شرطٌ، ولم لا عكستُم أو سَوَّيتُم؟

والجوابُ: أنَّ الفرقَ بينهما يُعلَمُ بأنَّ الشرطَ مناسبٌ في غيرِه، والسببَ مناسبٌ في ذاته، فإنَّ النِّصابَ مُشتملٌ على الغِنىٰ، ونِعْمَةِ المِلْكِ في نَفْسهِ، والحولُ ليس كذلك، بل مُكَمِّلٌ لنعمةِ المِلْكِ بالتمكُّنِ من التنميةِ في جميعِ الحَوْلِ، وبَسْطُ ذلك بقاعدةٍ وهي: أنَّ الشرعَ إذا رتَّب الحُكْمَ عَقيبَ أوصافٍ، فإنْ كانت كلُّها مناسبةً في ذاتِها، قُلنا: الجميعُ عِلَّةٌ، ولا نجعلُ بَعْضَها شرطاً كورود القِصاصِ مع القَتْلِ العَمْدِ العُدْوانِ، المجموعُ عِلَّةٌ في ذاتها ولا نجعل بعضها شرطاً/ كورودِ القَصاصِ مع القتل العَمْدِ؛ العُدوانُ المجموعُ عِلَّة وسَبَبٌ، لأنَّ الجميعَ مناسبٌ في ذاته، وإن كان البعضُ مناسِباً في ذاته دون البعضِ، قُلنا: المناسبُ في ذاتهِ هو السببُ، والمناسبُ في غيرِه هو الشرطُ كما تقدَّم مِثالهُ، فهذا ضابطُ الشرطِ والسببِ، والفرقُ بينهما وتحريرُه[1].

٤٩/ب

(١) صحَّح ابنُ الشاط الفرقَ السادس وما بعده إلى الفرقِ العاشرِ.

الفرقُ السابعُ
بين قاعدتي أجزاءِ العِلَّة والعِلَلِ المُجْتَمعة

إذا ورد الحُكْمُ عَقيبَ أوصافٍ، بِمَ يُعلَمُ أنها أجزاءُ عِلَّةٍ، أو أنَّها عِلَلٌ مُجْتمعةٌ؟ وأيُّ فرقٍ بينهما؟

والجوابُ: أنَّ الحُكْمَ إذا ثبتَ عَقيبَ أوصافٍ، يُنْظَرُ: إنْ كان صاحبُ الشرعِ رتَّبَ ذلك الحُكْمَ مع كلِّ وصفٍ منها إذا انفرد، قُلْنا: هي عِلَلٌ مُجتمعةٌ، كوجوبِ الوضوءِ على من بال ولامَس وأمذى، فإنَّ كلَّ واحدٍ منها إذا انفرد استقلَّ بوجوبِ الوضوءِ، وكإجبارِ الأب لابنتهِ البِكْرِ مُعَلَّلٌ بالصِّغَرِ والبِكارةِ على الخلاف في ذلك، فإذا اجتمعَتْ، ترتَّبَ الحُكمُ الذي هو الإجبارُ، وإنْ انفردَ الصِّغَرُ وَحْدَه، ترتَّبَ الحُكْمُ، وأُجْبِرَت الصغيرةُ الثَّيِّبُ على الخلافِ في ذلك[1]، وتُجْبَرُ البِكْرُ الكَبيرةُ المُعَنِّسَةُ على الخلافِ. وإنْ وجَدْنا صاحبَ الشرعِ لا يُرَتِّبُ الحُكْمَ مع كلِّ واحدٍ منها، قلنا: هي عِلَّةٌ واحدةٌ مركَّبةٌ من تلك الأوصافِ، كالقتلِ العَمدِ العُدوان، فبهذا يُعْلَمُ الفرقُ بين هاتين القاعدتَيْن، وهو[2] ضابطُهما وتَحريرُهما.

---

(١) انظر «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ٢/٦٨٦-٦٨٩ للقاضي عبد الوهاب البغدادي.

(٢) في الأصل: وبين.

الفَرقُ الثامنُ
بين قاعدتي جُزءِ العِلَّةِ والشرط

فإنَّ كُلَّ واحدٍ منهما يلزَمُ مِن عَدَمِه عَدَمُ الحُكم، ولا يلزَمُ مِن وجودِه وجودُ الحُكْمِ ولا عَدَمُه، فتلتبسُ قاعدةُ جُزءِ العلَّةِ بقاعدةِ الشرط، والفرقُ بينهما: أَنَّ الشرطَ مناسبتُه في غيرِه كما تقدَّم تقريرُه في الحَوْلِ في الزكاة، وجُزْءُ العِلَّةِ مناسبتُه في نفسهِ، كجُزءِ النِّصاب، مُشْتملٌ على جُزءِ الغِنى في ذاتهِ، وكأحدِ أوصافِ القتلِ العمد العُدوان، مُشْتملٌ على مناسبةِ العقوبةِ في ذاته، فبهذا يُعرفُ كلٌّ واحدٍ منهما، فيُقْضى عليه بأنه جُزءُ عِلَّةٍ أو شَرْطٍ.

الفرقُ التاسعُ
بين قاعِدتي الشَّرْطِ والمانع[1]

إنَّ الشرطَ لا بُدَّ من تَقَدُّمهِ قبلَ الحُكم، وعدمُه يوجبُ العَدَمَ في جميعِ الأحوال التي هو فيها شرطٌ، وأما المانعُ فهو قد وقعَ في الشريعةِ على ثلاثةِ أقسام:

القسمُ الأول: ما يمنعُ ابتداءَ الحُكمِ وانتهاءَه، كالرَّضاعِ، فإنه يَمنَعُ ابتداءَ النكاحِ، ويقطَعُ استمرارَه إذا طرأَ عليه بأن يتزوَّجَها/ في المهدِ، وتَرْضَعُ مِن أُمِّه فتصيرَ أُختَه، فيبطلَ النِّكاحُ بينهما[2]. ٥٠/أ

والقِسمُ الثاني: يَمْنَعُ ابتداءَ الحُكمِ دون استمرارِه كالاستبراءِ، فإنه يَمنَعُ ابتداءَ العَقْدِ على المُسْتَبرأَةِ، فإنْ طرأ على النكاحِ بأن تُكْرَه على الزِّنى يجبُ استبراؤها على الزوجِ خَشْيةَ اختلاطِ نسبهِ بالمتولِّد من الزِّنى، ولأنه يُلاعِنُ حينئذٍ إذا تبيَّنَ له أنَّ الولدَ من الزِّنى، وتجبُ عليه المُلاعنةُ، ولا يبطُلُ النكاحُ، فهذا يمنَعُ ابتداءَ النكاحِ فقط.

والقسمُ الثالثُ: مُخْتلفٌ فيه: هل يلحَقُ بالأولِ، فيمتَنعُ فيهما، أو بالثاني، فلا يمتنعُ التَّمادي بخلاف المبادىء؟ وله صُوَرٌ:

الصورةُ الأُولى: وُجْدانُ الماءِ يمنَعُ من التيمُّمِ ابتداءً على الصحيح، فإنْ طرأَ الماءُ بعد الدخولِ في الصلاة، فهل يُبْطلُها أم لا؟ فيه خلاف بين العلماء[3].

---

(١) انظر «شرح مختصر الروضة» ١/ ٤٣٠ للطوفي حيث ناقش القرافيَّ في هذا المبحث.

(٢) انظر «المغني» ١١/ ٣٣٠ لابن قدامة.

(٣) انظر بَسْط هذه المسألة في «المغني» ١/ ٣٤٧.

الصورةُ الثانية: الطَّولُ[1] يمنَعُ من نِكاح الأمَةِ ابتداءً على الصحيحِ، فإن طرأَ الطَّوْلُ بعد نكاحِ الأمَةِ، فهل يُبْطِلُه أم لا؟ خِلافٌ[2].

الصورةُ الثالثة: وَضْعُ اليدِ على الصيدِ يَمْنَعُ منه الإحرامُ ابتداءً، فإنْ تقدَّمَ وَضْعُ اليَدِ على الصيدِ في زمنِ الحِلِّ، ثم طرأ الإحرامُ المانعُ، فهل يَمْنَعُ من استمرارِ وضعِ اليدِ على الصيدِ؟ خِلافٌ، فقيل: يجبُ إرسالُه[3].

---

(١) الطَّوْل: الغِنى، والمعنى هنا القدرةُ على أَداءِ المَهْرِ.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٢/ ٢٦٧، و«أحكام القرآن» ١/ ٣٩٣ لابن العربي.

(٣) انظر «أحكام القرآن» ٢/ ٦٨٨ لابن العربي.

الفَرْقُ العاشِرُ

بين قاعدتي الشرطِ وعَدَمِ المانع

فإنَّ القاعدةَ: أنَّ عَدَمَ المانعِ يُعتَبرُ في ترتُّبِ الحُكْمِ، ووُجودَ الشرطِ أيضاً مُعْتَبرٌ في ترتُّبِ الحُكمِ، مع أنَّ كُلَّ واحدٍ منهما لا يلزَمُ منه الحُكمُ، فقد يُعْدَمُ الحيضُ، ولا تجبُ الصلاة، ويُعدَمُ الدَّيْنُ، ولا تجبُ الزكاةُ[1]، لأجلِ الإغماءِ في الأولِ، وعَدَمِ النِّصابِ في الثاني، فكِلاهما يلزَمُ من فِقْدانهِ العَدَمُ، ولا يلزَمُ من تقرُّرِه وُجودٌ ولا عَدَمٌ، فهما في غايةِ الالتباس، ولذلك لم أجدْ فقيهاً إلَّا وهو يقول: عَدَمُ المانعِ شرطٌ، ولا يُفرِّقُ بين عدمِ المانعِ والشرطِ البتَّةَ، وهذا ليس بصحيحٍ، بل الفرقُ بينهما يظهَرُ بتقريرِ قاعدةٍ، وهي: أنَّ كلَّ مشكوكٍ فيه مُلْغى في الشريعةِ، فإذا شكَكْنا في السببِ، لم نُرَتِّبْ عليه حُكْماً، أو في الشرطِ، لم نرتِّب الحُكْمَ أيضاً، أو في المانع، رتَّبْنا الحُكم؛ فالأولُ كما إذا شكَّ: هل طلَّقَ أم لا؟ بَقِيَت العِصْمةُ، فإنَّ الطلاقَ هو سببُ زوالِ العِصْمَة، وقد شكَكْنا فيه، فتُسْتَصْحَبُ الحالُ المتقدِّمةُ، وإذا شكَكْنا: هل زالتِ الشمسُ أم لا؟ لا تجبُ الظهرُ، ونظائرُه كثيرة.

وأما الشرطُ، فكما إذا شكَكْنا في الطهارةِ، فإنَّا لا نُقْدِمُ على الصلاةِ. وأما المانعُ، فكما إذا شكَكْنا في أنَّ زيداً قبل وفاتهِ، ارتدَّ أم لا؟ فإنا نُورثُ منه استصحاباً للأصل، لأنَّ الكفر مانعٌ من الإرث، وقد شكَكْنا

---

(١) انظر «البحر المحيط» ٢/ ٤٦٨ للزركشيِّ.

فيه فنُورثُ، فهذه قاعدةٌ مجمع عليها، وهي: أنَّ كلَّ مشكوكٍ فيه يُجْعَلُ كالمعدومِ الذي يُجْزَمُ بعَدَمهِ[1].

فإنْ قُلْتَ: كيف تَدّعي الإجماعَ في هذه القاعدةِ، ومذهبُكَ: أنَّ من شكَّ في الحَدَثِ بعد تقرُّرِ الطهارةِ أنَ الوضوءَ يجبُ، فلَمْ يجعَلْ مالكٌ المشكوكَ فيه كالمتحقّقِ العَدَم، بل هذا مذهبُ الشافعي رضي الله عنهم أجمعين[2]؟

قلت: القاعدةُ مُجْمَعٌ عليها، وإنَّما انعقدَ الإجماعُ هنا على مخالفتِها، لأجْلِ الإجماعِ على اعتبارها، وبيانُ هذا الكلامِ ـ مع أنَّه مُسْتَغْلِقٌ مُتناقضُ الظاهرِ ـ: أَنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ على شغْلِ الذمَّةِ بالصلاة، والبراءةُ للذمَّةِ من الواجب تتوقَّفُ على سببٍ مُبْرىءٍ إجماعاً، والقاعدةُ: أنَّ الشكَّ في الشرطِ، يُوجِبُ الشكَّ في المشروطِ ضَرورةً، فالشكُّ في الطهارةِ يُوجبُ الشكَّ في الصلاةِ الواقعة سَبَباً مُبْرئاً، فإن اعتَبَرْنا هذه الصلاةَ سَبَباً مُبرئاً كما قاله الشافعيُّ، فقد اعتبَرْنا المشكوكَ فيه، ولم نُصَيِّرْه كالمُحَقِّق العَدَم، وهو خلافُ القاعدةِ المتَّفَقِ عليها، وإنْ اعتبرنا هذا الحدَثَ المشكوكَ فيه كما قاله مالكٌ، فقد اعتَبْرنا مشكوكاً فيه، ولم نُصَيِّرْه كالمحقَّقِ العَدَمِ، وهو خلافُ القاعدةِ المُجْمَع عليها، فكلا المذهبَيْن يلزَمُ عليه مخالفةُ القاعدةِ، فتعيَّنَ الجزمُ بمخالفتِها، وأنَّ هذا الفَرْعَ لا يُساعدُ على إعمالِها واعتبارِها من جميعِ الوجوه، وأنَّه لا بُدّ من مخالفتِها من بعضِ الوجوه، فمالكٌ خالفها في الحَدَثِ، والشافعيُّ في الصلاة التي هي

(١) يعني فلا يزول به اليقين، وهو من القواعد المعتبرة، والفروع الناشئة عنه كثيرة جداً، انظر «القواعد»: ٣٢٤ لابن رجب الحنبلي، و«الأشباه والنظائر»: ٦٠ لابن عابدين الحنفي.

(٢) الذي حكاه القاضي عبد الوهَّاب: أن في المذهب روايتين: إحداهما: وجوبُ الوضوء، والأُخرى: استحبابُه. ووجه نَفْي الوجوبِ أنَّه شكٌّ طرأَ على يقينٍ ولم يَزُلْ به اليقين. انظر «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» ١/ ١٥٤.

سببُ براءةِ الذمَّةِ، لكنَّ مذهبَ مالكٍ أرجَحُ، إذ لا بُدَّ من المخالفةِ لهذه القاعدة، فإنَّ الطهارةَ من بابِ الوسائل، والصلاةُ من بابِ المقاصد، وانعقد الإجماعُ على أنَّ الوسائلَ أخفَضُ رُتْبَةً من المقاصد[1]، فكانت العنايةُ بالصلاةِ وإلغاءُ المشكوك فيه، وهو السببُ المُبرىء منها، أوْلى من رعايةِ الطهارة، وإلغاءِ الحَدَثِ الواقع لها، فظهرَ أنَّ هذا الفرعَ لا بُدَّ فيه من مخالفةِ هذه القاعدة جَزْماً، فلذلك انعقدَ الإجماعُ على مخالفتِها، لأجل اعتبارِها بحسب الإمكان، وإنَّما يبقى النظرُ في مخالفتِها من أيِّ الوجوه أَوْلى، وقد ظهر أَنَّ مذهبَ مالكٍ أرجحُ في مخالفتِها، فظهرَ حينئذٍ أنَّ القاعدةَ مُجْمَعٌ عليها، وأنَّ الضرورةَ دعَتْ لمخالفتِها في هذا الفرع، وتعذَّرَتْ مراعاتُها.

إذا تقرَّرَتْ هذه القاعدةُ، /فنقول: لو كان عدمُ المانعِ شَرطاً، لاجتمع النقيضانِ فيما إذا شكَكْنا في طَرَيان المانعِ؛ وبيانه: أنَّ القاعدةَ أنَّ الشكَّ في أحدِ النقيضَيْن يُوجبُ الشكَّ في الآخرِ بالضرورة، فمن شكَّ في وجودِ زيدٍ في الدارِ، فقد شكَّ في عَدَمِهِ من الدارِ بالضرورة، فالشكُّ في أحدٌ النقيضين يُوجبُ الشكَّ في الآخَر، فإذا شكَكْنا في وجودِ المانع، فقد شكَكْنا في عدمهِ بالضرورة، وعَدَمُه شرطٌ عند هذا القائل، فنقول: قد شكَكْنا في الشرطِ أيضاً، فإذا اجتمعَ الشكُّ في المانعِ والشرطِ، اقتضى شكُّنا في الشرطِ الذي هو عدمُ المانع، أنْ لا نرتِّبَ الحكمَ بناءً على ما تقدم، واقتضى شكُّنا في المانع أنْ نرتِّبَ بناءً على ما تقدَّم في القاعدة، فنُرتِّبُ الحُكْمَ ولا نرتِّبه، وذلك جَمْعٌ بين النقيضين، وإنَّما جاءنا هذا المُحال من اعتقادِنا أنَّ عَدَمَ المانعِ شرطٌ، فيجب أنْ نعتقدَ أنَّه ليس بشرط، وإذا كان ليس بشرطٍ، ظهر الفَرْقُ بين عدمِ المانعِ والشرط، وهو المطلوب.

(١/٥١)

---

(١) هذا مستفادٌ من كلام شيخه العز بن عبد السلام، انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٧٧.

الفرقُ الحادي عشر
بين قاعدتَي توالي أجزاءِ المشروطِ مـع الشرطِ وبين توالي المُسبَّباتِ مـع الأسباب بنصبِ المثالِ وتحقيقِ البحث في ذلك

فإذا قال: إنْ تزوَّجْتُك، فأنتِ طالق، وأنتِ عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، فتزوَّجها، لزِمَه الطلاقُ، وبانَتْ منه، وحَرُمَتْ عليه به، ولزِمَه الظِّهارُ أيضاً، فإذا عَقَد عليها لا يَطؤها حتى يُكفِّر.

وإذا قال لها: أنتِ طالق ثلاثاً، وأنت عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، لم يلزَمْه الظِّهارُ، لأنه قد تقدَّمه تحريمُها بالطلاق، فهو صادقٌ في لفظِ التحريمِ بالظِّهارِ، فلا تلزَمُه كفَّارةٌ، لأنَّ الكفَّارةَ إنَّما وجبَتْ لكَذِبهِ كما تقدَّم أوَّلَ الكِتابِ في الفرقِ بين الإنشاء والخبر[1]. ففي الصورتَيْن تقدَّم التحريمُ، ولزِمَ الظِّهارُ في إحدى الصورتَيْن دون الأخرى، والسرُّ في ذلك، الفَرْقُ بين قاعدتي ترتيبِ المشروطاتِ مع الشروطِ، وترتيبِ المسبَّباتِ مع الأسباب؛ وذلك أنَّ القائلَ إذا قال: إنْ دخلتُ الدارَ، فامرأتي طالقٌ، وعَبْدي حُرٌّ، فدخلَ الدارَ، فإنَّه لا يُمْكِنُنا أنْ نقولَ: لزِمَه الطلاقُ قبل العِتْقِ، ولا العِتْقُ قبل الطلاقِ، بل وقعا مُرَتَّبَيْن على الشرطِ الذي هو دخولُ الدارِ من غيرِ ترتيب، فلم يتعيَّنْ تقديمُ أحدِهما، ولو قال لعبدِه: أنتَ حرٌّ، ثم قال لامرأتهِ: أنتِ طالقٌ، لجزَمْنا أنَّه طلَّق/ بعد العِتْقِ، فإنَّ العِتْقَ مُتقدِّمٌ، لأنَّ تقدُّمَ سَببِ العِتْقِ الذي هو قولهُ: أنتَ حُرٌّ اقتضى تقدُّمَ ٥١/ب

(١) انظر ص: ٩٤، من هذا الجزء.

العِتْقِ، لأنه مُسَبَّبُه، فكذلك إذا قال: إنْ تزوَّجْتُكِ، فأنتِ طالقٌ، وأنتِ عَليَّ كظَهْرِ أُمِّي لا نقولُ: إنَّ الطلاقَ تقدَّمَ على الظِّهارِ حتى نَمنعه، بل الشرطُ اقتضاهما اقتضاءً واحداً، فلا ترتيبَ في ذلك، بخلافِ قَوْله: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، وأنتِ عليَّ كظَهْرِ أُمِّي، تقدَّم سببُ التحريمِ الذي هو الطلاقُ الثلاثُ، فقضَينا بتقديمهِ على الظِّهارِ، فمَنَعَه، فظهرَ الفرقُ بين ترتُّبِ أجزاءِ الشروطِ، ومُسَبَّباتِ الأسباب. وإنَّما نظيرُ المشروطاتِ بشَرْطٍ واحدٍ المسبَّباتُ لسببٍ واحد، لا المسبَّباتُ لأسبابٍ عديدة، كما نقولُ: إذا قال: أنت طالقٌ ثلاثاً، هذا اللفظُ سببُ تحريمِها إلّا بعد زوجٍ، وسببٌ لإباحةِ أُختها، ولا نقول: إنَّ أحدَ الحُكْمَيْن متقدِّمٌ على الآخَرِ، ولا بعده[1].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على الفرقِ الحادي عشر بقوله: جميعُ ما قاله في هذا الفَرْقِ صحيحٌ، غَيْرَ قوله: «لأنه قد تقدَّمه تحريمُها بالطلاقِ، فهو صادقٌ في لفظِ التحريم بالظِّهارِ، فلا تلزَمُه كفارةٌ، لأن الكفَّارةَ إنَّما وجبَت لكَذِبهِ»، فإنه مبنيٌّ على ما سبق له من أنَّ الظِّهارَ خبرٌ، وقد تقدَّم أنه فيه نظر.

الفرقُ الثاني عَشَرَ

بين قاعدتي الترتيبِ بالأدواتِ اللفظيـة والترتيبِ بالحقيقـةِ الزمانية

قد التبس الفرقُ بينهما على جمعٍ كثيرٍ من الفضلاء، ووقعت مَباحثُ رَدِيئةٌ بناءً على اللَّبْسِ بينهما، وتقريرُ الفرقِ: أنَّ الزمانَ أجزاؤه سيَّالةٌ مترتِّبةٌ بذاتِها عَقْلاً، مُسْتحيلةُ الاجتماع، فلا يُتصوَّرُ أنْ يُوجدَ أمسِ الدابر مع اليومِ الحاضر، ولا أوَّلُ النهارِ مع آخرِه، ولا جُزءٌ من أجزاءِ الزمان ـ وإن قَلَّ ـ مع غيره من الأجزاءِ الزمانية، وإذا كان الزمانُ مرتَّبَ الأجزاءِ، والأفعالُ والأقوالُ واقعةً في الزمان، ومنقسمةً على أجزائه، فالواقعُ في الزمانِ الماضي من الأقوالِ[1] والأفعالِ، متقدِّمٌ على الواقعِ في الحاضرِ والمستقبل، والواقعُ منها في الحاضرِ، متأخِّرٌ على الماضي، ومتقدِّمٌ على المستقبل، وكذلك القولُ في كلِّ جُزءٍ من أجزاءِ الزمان إذا اشتمل على قولٍ، أو فعلٍ، كان ذلك القولُ، أو الفِعلُ متقدِّماً على الواقعِ في الزمان الذي بعدَه، ومتأخِّراً عن الواقعِ في الزمن الذي قبلَه، فظهرَ أنَّ ترتيبَ أجزاءِ الزمانِ يقتضي ترتيبَ الأقوالِ والأفعالِ الواقعةِ فيها، وأن الواقعَ في المترتِّبِ، مُتَرَتِّبٌ عَقلاً، لا بوَضْعٍ لُغويٍّ اقتضى ذلك، بل ذلك بالعقلِ الصِّرْفِ.

وأمَّا الترتيبُ بالأدواتِ اللفظية، فهو بـ«الفاءِ»، «وثُمَّ»، و«حتَّى»، و«السين»، و«سوف»، و«لا»، و«لن»، و«لم»، و«ما» ونحوُها، فإذا قلتَ: قام زيدٌ فعَمْرٌو، كان قيامُ زيدٍ متقدِّماً على قيامِ عمرٍو، أو ثمَّ

---

(١) في الأصل: والأحوال، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

عمرٌو، فكذلك، مع تراخٍ، أو قام القومُ حتى عمرٌو، يقتضي/ أيضاً تأخُّرَ ٥٢/أ
قيامِ عمرو بسبب أنَّ «حتى» حرفُ غايةٍ، والقاعدةُ: أنَّ المُغَيَّا لا بُدَّ أنْ يثبُتَ قبلَ الغايةِ، ثم يصِلَ إليها، كقولك: سِرْتُ حتى طلَعَ الفجرُ، فالسيرُ ثابتٌ قبلَ الفجرِ، متكرِّرٌ إلى طلوعِ الفجر، وكذلك شأنُ جميعِ الغايات، وإذا كان قيامُ عمرٍو غايةً، وغايةُ الشيءِ طرَفُه وآخِرُه، فيكون متأخِّراً عن الأول ضَرورةً[1].

فإذا قُلْتَ: سيقومُ زيدٌ، وسوفَ يقومُ عمرٌو، كان قيامُ زيدٍ قبل قيامِ عمرٍو، وعَمْرو بعدَه، لأنَّ «سوف» أكثرُ تنفيساً من «السين». وإذا قُلتَ: لم يَقُمْ زيدٌ، ولا يقوم عمرو، ولن يقومَ، كان عَدَمُ قيامِ زيدٍ في الماضي وعدمُ قيامِ عمرٍو في المُستقبل، فقد ترتَّبَ العَدَمانِ بسببِ أنَّ «لن» و«لا» موضوعان لنَفْيِ المستقبل، و«لم» و«لمَّا» موضوعات لنَفْيِ الماضي و«ما» و«ليس» موضوعان لنفي الحال، ولمَّا كان الماضي، والحالُ والمستقبلُ مترتِّبةً، كان اللفظُ الدالُّ على وقوع العَدَمِ في واحدٍ منها دالّاً على الترتيبِ بالنسبةِ إلى الآخَر، فتأمَّلْ ذلك، فهذا هو الترتيبُ الذي لا يَستقلُّ العقلُ به، بل يُستفادُ من الوضعِ اللغوي، [وربما اختلفت فيه اللغات، وربما تبدَّلَتْ بالنقلِ العُرْفيّ، والعقلُ لا يقبل الاختلافَ، ولا التبدُّلَ][2].

إذا تقرَّرَ الفرقُ بين الترتيبِ بالحقيقةِ الزمانية، وبين الترتيبِ بالأدواتِ اللفظية، فأذكُرُ ثلاثَ مسائلَ دالَّةٍ على هاتين القاعدتين، وأوجِّهُ الصوابَ في تلك المسائل، ومَنْ وافق القواعدَ ومَنْ خالفها.

---

(١) في هامش الأَصل ما نصُّه: «نصر جماعةٌ من النحاة أنَّ «حتى» بمعنى «الواو» تُفيدُ الجَمْعَ من غير ترتيب وكونُها للغايةِ لا يُناقضُ ذلك، لأنَّ معنى الغايةِ إلى الحكم لا يتجاوز ما دخلت عليه مع المذكورِ قَبْله، فتأمَّلْه!

(٢) ما بين المعكوفين مستدرك من هامش الأَصل.

المسألةُ الأولى: قال مالكٌ رحِمه الله تعالى: إذا قال لغيرِ المدخول بها: أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، لزِمَه الطلاقُ الثلاثُ، وقال الشافعيُّ: لا يلزَمُه إلّا طلقةٌ واحدة، وهو الحقُّ، واتفق الإمامان على أنَّه إذا قال: أنتِ طالقٌ، فأنتِ طالقٌ، أو ثمَّ أنتِ طالقٌ، في غيرِ المدخولِ بها، لا يلزَمُه إلّا طلقةٌ واحدة، قال مالكٌ رحِمه الله: وفي النسقِ بـ«الواو» إشكالٌ[1]، فحصلَ له فيها توقُّفٌ، ولم يتوقَّف الشافعيُّ رضي الله عنه، بل ألْزَمَ في «الواو» طلقةً واحدةً، وهو الحقُّ؛ بسبب أنَّ الزمانَ يقتضي الترتيبَ كما تقدَّم تقريرُه، فقد بانت بالطلقة الأولى قبل نُطْقِهِ بالطلقة الثانية[2]، فلا يلزَمُ لأجلِ البينونةِ، كما لو قال: فأنتِ طالقٌ، ولا ينبغي أن يَثْبُتَ في «الواو» حينئذٍ إشكالٌ أَصْلاً، بل نجزمُ بتقدُّمِ ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدَها، فتسبق[3]، فلا يلزَمُه غيرُ الأولى المعطوفِ عليها بـ«الواو» دُونَ المعطوفة بـ«الواو»، فهذا هو الحقُّ المقطوعُ به الذي لا ينبغي مخالفتُه.

وأمَّا قولُ الأصحاب: إنَّه طلَّقَ بالأولى ثلاثاً، ثم فسَّره بعد ذلك، أو بالقياسِ على قوله: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، [فإنَّ الثلاثَ تُعتبرُ باتفاقٍ، ويلزَمُكم بقولِهِ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً،][4] فإنَّ مُقْتضى مذهبِ الشافعي أنْ لا تلزَمَه/ ٥٢/ب الثلاثُ لأنها بانت بقوله: أنتِ طالق، فلا يلزَمُه بعد ذلك بقولِهِ: «ثلاثاً»

---

(١) انظر «المدوَّنة» ٣/ ١٠، ورجَّح القاضي عبد الوهَّاب مذهب المالكية في «الإشراف» ٢/ ٧٤٧ بقوله: دليلُنا أنَّ كلَّ زوجٍ ملك إيقاعَ الطلاقِ ثلاثاً عليها بلفظٍ واحدٍ، صحَّ أن يُوقِعَه بثلاثة ألفاظٍ متناسقةٍ، كالمدخول بها.

(٢) وهو قولُ البغوي في «التهذيب» ٦/ ٤٣.

(٣) وفي المطبوع: فتَبينُ.

(٤) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِكَ من المطبوع.

شيءٌ والجوابُ عن الأولِ، أنَّ الكلامَ في هذه المسألةِ مع عدمِ النيةِ، فقولُهم: نوى، ثم فسَّر لا يستقيمُ، بل لو نوى انعقدَ الإجماعُ بين الإمامين على لزوم ما نواه، فهذا المُدْرَكُ باطلٌ قطعاً، وأما القياسُ على قوله ـ مع عَدمِ نيَّته ـ: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فباطلٌ أيضاً بسببِ فرقٍ عظيمٍ مأخوذٍ من قاعدةٍ كُلِّيةٍ لَغُوية، وهي: أَنَّ كُلَّ لفظ لا يستقلُّ بنفسِه إذا لحِقَ لفظاً مستَقِلاً بنفسهِ، صار المستقلُّ بنَفْسهِ غيرَ مستقلٍّ بنَفْسه، ولهذه القاعدة عَشرةُ مُثُلٍ:

المثالُ الأولُ: إذا قال: له عِندي عشرةٌ إلّا اثنين، لا يلزَمُه إلّا ثمانيةٌ، مع أنَّ الأقاريرَ عند الحُكَّامِ في غايةِ الضِّيقِ والحَرَج، ولا تُقبلُ فيها النياتُ، ولا المجازاتُ؛ وما سَببُه إلّا أَنَّ قوله: عندي عشرة، ـ وإنْ كان كلاماً مستقلاً بنفسه ـ غَيْرَ أنَّه لحِقه قوله: إلّا اثنين، وهو كلامٌ لو نطقَ به وحدَه لم يستقلَّ، فيصيرَ الأولُ غيرَ مستقلٍّ بنفسهِ، وصار المجموعُ إقراراً بالثمانيةِ فقط، ولغا اعتبارُ اللفظِ الأولِ على سبيلِ الاستقلال.

المثالُ الثاني: قولُ الحالف: والله لا لبِستُ ثَوباً كَتّاناً، لا يحنَثُ بغيرِ الكَتَّان إجماعاً، مع أنَّ قوله: لا لبستُ ثوباً، عامٌّ في ثيابِ الكَتَّانِ وغيرِها، فإذا نطلق بقوله: كَتَّاناً، ووصفَ العُمومَ بهذه الصفةِ المُقْتَضيةِ للتخصيصِ ولا نِيَّةَ له، اختَصَّ الحِنْثُ بثيابِ الكَتَّان وحدَها بسببِ أَنَّ قوله: لا لبستُ ثوباً، وإن كان كاملاً مستقلاً بنفسهِ، غَيْرَ أَنَّه لحِقه «كَتَّاناً»، وهو لفظُ مُفْرَدٌ لا يستقلُّ بنفسه، فصار الأولُ غيرَ مستقلٍّ بنفسه، وصار المجموعُ لا يُفيدُ إلَّا ثيابَ الكَتَّانِ، وغَيْرُ ثيابِ الكَتَّانِ لم يُنْطَقْ بها بطريقٍ من الطرق، فلا يَحْنَثُ بها.

المثالُ الثالث: قولُ القائل: والله لا كلَّمْتُه حتى يُعطِيَني حَقِّي، فأعطاه حَقَّه، ثم كلَّمه، لا يحنَثُ إجماعاً، بسببِ أنَّ قوله: لا كلَّمْتُه، ـ وإنْ كان

يقتضي استغراقَ الأزمانِ إلى آخرِ العُمُرِ ـ فقد لحِقُه قوله: حتى يُعطِيني حقِّي، وهو لفظٌ لو نطقَ به وحدَه لم يستقلَّ بنفسهِ، فلما لحِقَ ما هو مستقلٌّ بنفسهِ، صيَّره غيْرَ مستقلٍّ بنفسه، وصار المجموعُ يقتضي نَفْيَ الكلامِ إلى هذه الغايةِ فقط، وما عداها لا يدخلُ في اليمينِ البتَّة باللفظِ من غير نِيَّة.

المثالُ الرابع: قوله: واللهِ لا كلَّمْتُك إنْ جئتَني، أو أنتِ طالقٌ ثلاثاً إن دخَلْتِ الدارَ، لا يلزَمُه قبلَ دخولِ/ الدارِ طلاقٌ إجماعاً، بسبب أَنَّ قولَه: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، وإِنْ كان كلاماً يستقلُّ بنفسهِ، لكنَّه لما لحِقَ به ما لا يستقلُّ بنفسهِ، صيَّره غيرَ مستقلٍّ بنفسه. ١/٥٣

المثالُ الخامس: لو قال: اقتلوا المشركين في شهرِ رمضانَ، لاختصَّ قتلُهم برمضان، ولو لم يذكُرْه ويُقَيِّدْ به، لقُتِلوا في جميعِ السنة، غيرَ أنَّ المجرورَ لما لم يستقِلَّ بنفسه، صيَّرَ الأولَ غيرَ مُسْتقلٍّ بنفسه، وخَصَّصه.

المثالُ السادس: لو قال: اقتلوا المشركين أمامَ زيدٍ، لاختصَّ قتلُهم بتلك الجهةِ، ومن وُجِدَ في غيرِها لا يُقتلُ البتَّةَ، لمَّا لم يستقلَّ بنفسهِ، صَيَّرَ الأوَّلَ غيرَ مستقلٍّ بنفسه.

المثالُ السابع: لو قال: اقتلوا المشركين عُراةً، لاختصَّ قتلُهم بحالة العُرْيِ، ولو لم ينطق به، لقُتِلوا في جميعِ الأحوال، لكنَّه لما لم يكُن كلاماً مستقلاً بنفسهِ، صَيَّرَ الأوَّلَ غيرَ مُستقلٍّ بنفسه.

المثالُ الثامن: ليُقْتَل المُشركون وزيداً، أي: مع زيدٍ، فلا يُقْتلون إلّا إذا وُجِدوا معه، واللفظُ قبلَ ذلك كان يقتضي قتْلَهم مُطلقاً، لكنَّه لما لم يكُن كلاماً مستقلاً بنفسه، صيَّر الأولَ غيرَ مُستقلٍّ بنفسه.

المثالُ التاسع: اقتلوا المشركين إذهاباً لغيظكم، فلا يُقْتلون لغيرِ هذه العلَّة، ولا بدونِها، وكان قبل ذلك يُقتلون مُطلقاً، لكنه لما لم يستقلَّ بنفسهِ، صَيَّرَ الأولَ غيرَ مُستقلٍّ بنفسهِ.

المثال العاشر: اقتلوا المشركين طلوعَ الفجر، فيمتنعُ قتلُهم في غيرِ هذا الظرفِ، وكانوا يُقتلون قبلَ هذا القيدِ في جميعِ الظروف، لكنَّه لما لم يستقلَّ بنفسهِ، صيَّرَ الأولَ غيرَ مُسْتقلٍّ بنفسه، وكذلك البدلُ، والتمييزُ، فهذه اثنا عشر: الشرطُ، والغايةُ، والاستثناءُ، والصفةُ، وظروفُ الزمان، وظروفُ المكان، والمَجرورُ، والمفعولُ معه، والمفعولُ من أجله، والحالُ والبَدَلُ، والتمييز[1].

فإذا وضَحَتْ هذه القاعدةُ، فنقول: إذا قال: أنتِ طالقٌ ثلاثاً، فإنَّ ثلاثاً تفسيرٌ لا يستقلُّ بنفسهِ، فيصيرُ الأولُ غيرَ مُسْتقلٍّ بنفسهِ، فلا يلزَمُ به شيءٌ، ولا تَبينُ قبلَ النُّطقِ بقوله: ثلاثاً. وقولهُ: أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، أنتِ طالقٌ، الثاني مُسْتقلٌّ بنفسهِ، فلا يَكُرُّ علىالأولِ بالإيقافِ والإبطال، فتَبينُ بالأولِ قبل النُّطْقِ بالثاني، فلا يلزَمُ بالثاني شيءٌ، وهذا فرقٌ عظيمٌ، ومع هذا الفرق لا يثبتُ القياس، فظهرَ أنَّ هذه المسألةَ في غايةِ الإشكال في مذهبِ مالكٍ رحمه الله، وينبغي لو قضى بها قاضٍ لنُقِضَ قَضاؤه، / ويمتنعُ التقليدُ فيها لوضوحِ بُطلانها. ٥٣/ب

المسألةُ الثانية: ما يُروى أن خطيباً قال عندَ رسولِ الله ﷺ: مَن يُطِع الله ورسولَه فقد رَشَد، ومن يَعْصِهما فقد غوى، فقال رسولُ الله ﷺ:

---

(١) علَّق ابنُ الشاط عليه بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيح، غَيْرَ أنَّه ذكر في مُثُلِ قاعدة ما لا يستقلُّ بنَفْسهِ من الكلام: أنَّ له عَشرةَ مُثُلٍ، فذكرها، لكنه زاد عند تعدادِها التَّمييزَ والبَدَل، ولم يذكُر مثاليْهما.

«بئسَ خطيبُ القومِ أنت»[1] استدَلَّ بهذا الحديثِ مَن يقول: «الواو» للترتيب[2]، ولا دليلَ فيه، لأنَّ رسولَ الله ﷺ أمرَه بأَن يُرَتِّبَ بالحقيقةِ الزمانية، وأنْ ينطقَ بلفظِ «الله» أوّلاً، ثم يذكُرَ الرسولَ عليه السلام ثانياً، فيحصلُ الترتيبُ بالتقديم الدالّ على الاهتمام والتعظيم[3]، وقد فات بسبب جَمْعِهما في الضميرِ، فلذلك ذمَّه لا لأنه لم ينطق بـ«الواو» فسقط الاستدلالُ بهذا الحديث.

المسألةُ الثالثة: قولهُ عزَّ مِنْ قائل: ﴿ ۞ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة:١٥٨] قال الصحابةُ رضي الله عنهم: «نبدأُ بما بدأ الله به»[4]، فاستدلَّ به من يقول: «الواو» للترتيب، ولا حُجَّة فيه، لأنَّ البَداءةَ صرَّحَتْ بالتقديمِ بالحقيقةِ الزمانية المُجْمَعِ عليها، فلِمَ قال هذا المستدلُّ بأنَّ البَداءَةَ مُضافةٌ لما ذكره من الواوَ؟

---

(١) أخرجه مسلم (٨٧٠) وأبو داود (١٠٩٩)، والنسائي ٦/ ٩٠، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٤/ ٢٩٦ من حديثِ عدي بن حاتم، وصحَّحه ابن حبان (٢٧٩٨) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) انظر «مغني اللبيب»: ٤٦٤.

(٣) وبهذا قال القاضي عياض في «إكمال المعلم» ٣/ ٢٧٥: أنكر عليه السلامُ جَمْعَ اسمهِ مع اسمِ الله في كلمةٍ واحدةٍ وضميرٍ واحدٍ، لما فيه من التسوية، تعظيماً لله تعالى، وقد قال عليه السلام: «لا يقولنَّ أحدُكم: ما شاءَ الله وشاءَ فلان، ولكنْ ثم شاءَ فلان» أخرجه أبو داود (٤٩٨٠) والنسائي في «الكبرى» ٦/ ٢٤٥، وذلك لما في معنى «ثمَّ» من التراخي، بخلافِ «الواو» الذي يقتضي التسوية.

(٤) هذا ثابتٌ من قولِ رسولِ الله ﷺ كما في «صحيح مسلم» (١٢١٨) و«سنن أبي داود» (١٩٠٥)، وسنن ابن ماجه (٣٠٧٤) من حديث جابر بن عبد الله.

الفرقُ الثالثَ عَشَرَ

بين قاعدتي فرضِ الكافية وفَرْضِ العَيْنِ وضابط كُلِّ واحدٍ منهما، وتحقيقه بحيث لا يَلْتَبِسُ بغَيره[1]

فنقول: الأفعالُ قِسمان: منها ما تتكرَّرُ مصلحتهُ بتكرُّرِه، ومنها ما لا تتكرَّرُ مصلحتهُ بتكرُّرِه.

فالقسمُ الأوَّلُ: شرعَه صاحبُ الشَّرْعِ على الأعيانِ تكثيراً للمصلحة بتكرُّر ذلك الفعل كصلاةِ الظهر، فإنَّ مصلحتَها الخضوعُ لله تعالى، وتعظيمُه، ومناجاتُه، والتذلُّلُ له، والمثولُ بين يدَيْه، والتفهُّمُ لخطابهِ، والتأدُّبُ بآدابهِ، وهذه المصالحُ تتكرَّرُ كلَّما كُرِّرَت الصلاةُ.

والقسمُ الثاني: كإنقاذِ الغريقِ إذا شاله إنسان، فالنازلُ بعد ذلك إلى البحرِ لايُحَصِّلُ شيئاً من المصلحة، فجعله صاحبُ الشرعِ على الكفايةِ نَفْياً للعَبَثِ في الأفعال، وكذلك كُسْوةُ العُرْيانِ، وإطعامُ الجَوعانِ ونحوُهما، فهذا ضابطُ القاعدتَيْن، وبه تُعرفان، وأذْكُرُ أَربَعَ مسائلَ لتحقيقِ القاعدتين:

المسألةُ الأولى: أنَّ الكفايةَ والأعيانَ كما يُتَصَوَّران في الواجباتِ، يُتَصَوَّران في المندوباتِ، كالأذانِ، والإقامةِ، والتَّسليمِ، والتشميتِ، وما يُفْعَلُ بالأمواتِ من المندوبات، فهذه على الكفايةِ. والذي على الأعيانِ كالوِتْرِ، والفَجْرِ،/ وصيامِ الأيامِ الفاضلة، وصلاةِ العيدَيْن، والطوافِ في غير النُّسُكِ، والصدقات. ٥٤/أ

---

(١) لضَبْطِ معاقدِ هذا الفرق، انظر «شرح المحصول» ٣/ ١٥٠٠ للقرافي، «وشرح مختصر الروضة» ٢/ ٤٠٤ للطوفي، والبحر المحيط» ١/ ١٩٤ للبدر الزركشيِّ، و«القواعد والفوائد الأصولية»: ١٨٦ لابن اللحام الحنبلي.

المسألة الثانيةُ: يكفي في سقوطِ المأمورِ به على الكفاية ظنُّ الفعلِ لا وقوعُه تحقيقاً، فإذا غلبَ على ظنِّ هذه الطائفةِ: أنَّ تِلك فَعَلَتْ، سقطَ عن هذه، وإذا غلبَ على ظنِّ تلك أنَّ هذه فَعَلَتْ، سقط عن تلك، وإذا غلبَ على ظنِّ كلٍّ واحدةٍ منهما فِعْلُ الأُخرى، سقط الفِعْلُ عنهما[1].

سؤال: إذا كان الوجوبُ مُتقرِّراً على جميعِ الطوائف، فكيف سقطَ عمَّن لم يفعَلْ بفِعْلِ غيره مع أنَّ فَرْضَ الكفايةِ يقَعُ في الفعلِ البدني؟ والقاعدةُ أنَّ الأفعالَ البدنيةَ لا يُجزِىءُ فيها فِعلُ أحدٍ عن أحد، وههنا أجزأَ كصلاةِ الجِنازة والجهادِ مثلاً، وكيف سَوَّى الشرعُ بين مَنْ فَعل ومن لم يفعل؟

جوابه: أنَّ السقوطَ هنا ليس بنيابةِ الغيرِ كما ذكره السائلُ في القاعدة، بل من قاعدة أخرى، وهي سقوطُ الوجوبِ عن المكلَّفِ لعدم حكمةِ الوجوب، لا لأنَّ الغيرَ نابَ عن غيرِه، فإذا شال زيدٌ الغريقَ، سقطَ عن جميعِ الناسِ الوجوبُ، لأنَّه لو بقيَ لبقيَ لغيرِ فائدةٍ وحكمةٍ، لأنَّ الحكمةَ حِفْظُ حياةِ الغريق، وقد حَصَلتْ، فلم تَبْقَ بعد ذلك حكمةٌ يثبت الوجوبُ لأجلِها، فهذا هو سببُ السقوطِ عن غيرِ الفاعل لا النيابةُ والتسويةُ، فسببُ السقوطِ عن الفاعلِ فِعْلُه، وعن غيرِ الفاعل المعنى المذكورُ وأما التسويةُ بين الفاعل وغير الفاعل، فما ذلك إلّا في معنى السقوطِ لا في الثواب، بل الفاعلُ يثابُ، وغيرُ الفاعلِ لا ثوابَ له على فِعلِ الغيرِ البتَّةَ. نعم إنْ كان نوى الفِعْلَ، فله ثوابُ نِيَّتِه.

المسألةُ الثالثة: نقلَ صاحبُ «الطِّراز»[2]: أنَّ اللاحقَ بالمجاهدين،

---

(١) يعني أن العمل وقع بموجب الظنّ، وقد علّله الطوفي بقوله: لأنه كما صَلَح مُثْبِتاً للتكاليف، صلح مُسْقطاً لها. انظر «شرح مختصر الروضة» ٢/ ٤٠٩.

(٢) هو الفقيه سَند بن عِنان الأزْدي، تفقَّه بأبي بكرٍ الطرطوشيِّ، وألَّف كتاباً حسناً في شرح «المدوَّنة» هو «الطراز» في ثلاثين سِفراً ولم يُكمِله، مات بالإسكندرية سنة (٥٤١هـ)، له ترجمة في «الديباج المُذْهَب»: ١٢٦.

وقد كان سقط الفرضُ عنه، يقَعُ فِعْلُه فَرْضاً بعد ما لم يكُن واجباً عليه، وطردَ غيرُه هذه القاعدةَ في جميعِ فروضِ الكفايةِ كمَنْ يلحقُ بمُجَهِّزِ الأمواتِ من الأحياء، وبالساعين في تحصيلِ العلـمِ من الطلاب، فإن ذلك الطالبَ يقع فِعلُه واجباً، وعُلِّلَ ذلك بأنَّ مصلحةَ الوجوبِ لم تحصُلْ بعدُ، وما وقعَـتْ إلَّا بفعلِ الجميع، فوجبَ أن يكونَ فِعـلُ الجميعِ واجباً، لأنَّ الواجبَ يتبعُ المصالحَ، ويختلفُ ثوابُهم بحَسْبِ مساعيهم.

سؤال: هذه المسألةُ نقضٌ كبيرٌ على حَدِّ الواجبِ بأيِّ حَدٍّ حدَدْتُموه، فإنَّ هذا اللاحقَ بالمجاهدين أو غيرِهم، كان له التَّرْكُ إجماعاً من غيرِ ذمٍّ/ ولا لومٍ ولا استحقاقِ عِقاب، ومع ذلك فقد وصفتُم فِعله بالوجوبِ، ٥٤/ب فقد اجتمعِ الوجوبُ، وعدمُ الذمِّ على تَرْكهِ، وذلك يُناقضُ حُدودَ الواجبِ كُلَّها، وهذا سؤالٌ صَعبٌ، فيلزَمُ إمَّا بُطلانُ تلك الحدودِ، أو بُطلانُ هذه القاعدة، والكلُّ صَعبٌ جداً.

والجوابُ عن هذا السؤالِ أنْ نقولَ: الوجوبُ في هذه الصُّوَرِ مشروطٌ بالاتصالِ والاجتماعِ مع الفاعِلين، فلا جَرَمَ إنْ تَركَ مع الاجتماعِ أثِمَ، والتَّرْكُ مع الاجتماعِ لا يُتَصوَّرُ إلّا إذا تركَ الجميعُ، والعقابُ حينئذٍ مُتحَقِّقٌ. والقاعدةُ: أَنَّ الوجوبَ المشروطَ بشرطٍ، ينتفي عند انتفاءِ ذلك الشرط، فإذا كان مُنفرداً عنهم، يكون شرطُ الوجوبِ مفقوداً، فيذهبُ الوجوب، ولا عجَبَ أن يكونَ الوجوبُ مشروطاً بشرطِ الاتصال، ومفقوداً عند الانفصالِ، كما تقولُ لزيدٍ: إن اتَّصلْتَ بعِصْمَةِ امرأتِك، وجبَتْ عليك النفقةُ، وإن انفصَلْتَ عنها، لا تجبُ النفقة، فإن عاوَدْتَها وجبَتْ، وإن فارقْتَها سقطَتْ كذلك أبداً ، كذلك ههنا؛ متى اجتمعَ مع القومِ الخارجين للجهادِ تقرَّر الوجوب، فإذا أراد أنْ يُفارقَهم، قلنا: لك ذلك، فإذا فارقَهم بطلَ الوجوبُ كذلك أبداً، فاندفع السؤالُ، فتأمَّلْ ذلك، فالسؤالُ جَيِّدٌ، والجوابُ جَيِّد.

المسألةُ الرابعة: مُقْتضى ما قرَّرْتُم من ضابطِ قاعدةِ فرضِ الكفاية، وقاعدةِ فرضِ الأعيان: أنْ لا تكونَ صلاةُ الجنازةِ فَرْضَ كِفايةٍ، وأنْ تُشْرَعَ إعادتُها كما قال الشافعيُّ رضي الله عنه، فإنَّ مصلحتَها المغفرةُ للميتِ، ولم تحصُلْ بالقطع.

والجوابُ: أنَّ مصلحةَ صلاةِ الجنازة: إمَّا المغفرةُ ظَنّاً، أو قَطعاً، والثاني باطلٌ لتعذُّرِه فتعيَّنَ الأولُ، وقد حصلَت المغفرةُ ظنّاً بالطائفةِ الأولى، فإنَّ الدعاءَ مَظِنَّةُ الإجابة، فاندرجَتْ صلاةُ الجنازةِ في فُروضِ الكفاية، وامتنعت الإعادةُ لحصولِ المصلحةِ التي هي مُعتمدُ الوجوبِ كما قاله مالك رحمه الله، ولم يَبْقَ إلّا مصلحةُ تكثيرِ الدعاءِ، وهي مصلحةٌ نَدْبيَّةٌ، غَيْرَ أنَّ الشافعيَّ رحمه الله يُساعِدُ على أنَّ صلاةَ الجنازة لا يُتنفَّلُ بها، ولا تقعُ إلّا واجبةً، ولا تقعُ مندوبةً أصلاً، فامتنعت الإعادةُ، وكانت هذه القاعدةُ ـ وهي تعذُّرُ الندبِ فيها ـ حُجَّةً عليه[1].

---

(١) جمهرة هذا الفرَقْ مستفادةٌ من كلام العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٧٠ لكن القرافيَّ لم يُشِرْ إلى ذلك. ولإمام الحرمين كلامٌ دقيق المنزع في مسألة فرض الكفايات في «غياث الأمم»: ٢٣٧، وانظر «الموافقات» ١/ ١٢٦ للشاطبي حيث أجاد في التأصيل للفروق المعتبرة بين فروض الأعيان وفروض الكفايات.

وقد علَّق ابن الشاط على الفرق الثالث عشر بقوله: ما قاله في هذا الفرقِ صحيحٌ، غَيْرَ قولهِ: يكفي في سقوطِ المأمورِ به على الكفاية ظنُّ الفعلِ، فإنه يحتملُ أن يقال: لا يكفي الظنُّ فإن قيل: يتعذَّرُ القطع، فالجوابُ: لا يتعذَّرُ القطعُ بالشروعِ في الفِعل، والتهيُّؤ، والاستعدادِ. أمَّا بتحصيلِ الغايةِ فيتعذَّرُ، فهُهُنا يكفي الظنُّ لا في المقدِّمات والمبادىءِ، وغَيْرَ إطلاقهِ لفظَ السقوطِ عمَّن لم يفعلْ، فإن كان يريدُ أنَّ الوجوبَ توجَّه على الجميع، ثم سقطَ على البعض، فليس ذلك بصحيحٍ. وإن أراد بلَفظ السقوطِ أنه لم يجبْ عليه، وأطلقَ اللفظَ مجازاً، فهو صحيح.

الفرقُ الرابعَ عَشَرَ
بين قاعدتي المشقَّة المسقطةِ
للعبادة والمشقَّة التي لا تُسْقِطها[1]

وتحريرُ الفرقِ بينهما أنَّ المشاقَّ قِسمان:

أحدُهما: لا تنفكُّ عنه العبادةُ، كالوضوءِ، والغُسْلِ في/ البردِ، ٥٥/أ
والصومِ في النهارِ الأطْولِ، والمخاطرةِ بالنفسِ في الجهادِ ونحوِ ذلك، فهذا القِسْمُ لا يُوجبُ تَخْفيفاً في العبادةِ، لأنه قُرِّرَ معها[2].

وثانيهما: المشاقُّ التي تنفكُّ العبادةُ عنها، وهي ثلاثةُ أنواعٍ:

نوعٌ في المَرْتبةِ العُليا، كالخوفِ على النفوسِ والأعضاءِ والمنافعِ، فيُوجبُ التخفيفَ، لأنَّ حِفْظَ هذه الأمورِ هو سببُ مصالح الدنيا والآخرة، فلو حَصَّلنا هذه العبادةَ بفواتِها، لذهَب أمثالُ هذه العبادة.

---

(١) هذا الفرق مستفادٌ أيضاً من كلام شيخه ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١٣/٢ حيث عقد فصلاً نفيساً في المشاقِّ الموجبة للتخفيفات الشرعية. ولمزيدٍ من إيضاح هذه المسألة، انظر «الموافقات» ٢٤٤/١ للشاطبي في كلامه على العزائم والرُّخص. و٩٤/٢ في كلامه على مقاصد الشريعة.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: التكليفُ بعَيْنِه مشقةٌ، لأنه منعَ الإنسانَ من الاسترسالِ مع دواعي نفسهِ، وهو أمرٌ نِسْبيٌّ، وبهذا الاعتبارِ سُمِّيَ تكليفاً، وهذا المعنى موجودٌ في جميعِ أحكامهِ حتى الإباحة، ثم يختصُّ غيرُها بمشاقَّ بَدَنيةٍ، وبعضُ تلك المشاقِّ هو أعظمُ المشاقِّ كما في الجهادِ الذي فيه بَذْلُ النفسِ، فبِحسبِ ذلك انقسمت المشاقُّ بالنسبةِ إلى التكليفِ قسمين: قسمٌ وقع التكليفُ بما يلزَمُه عادةً، أو في الغالبِ، أو في النادر، وقسمٌ لم يقَع التكليفُ بما يلزَمُه، فالقسم الأولُ لا يؤثِّرُ في العبادةِ لا بإسقاطٍ، ولا بتخفيفٍ، لأنَّ في ذلك نقضَ التكليف، والقسمُ الثاني يؤثِّر لأنه [لا] ينقضُ التكليف.

ونوعٌ في المرتبة الدنيا كأدنى وجعٍ في أُصبع، فتحصيلُ هذه العبادةِ أَوْلى من دَرْءِ هذه المشقةِ لشرفِ العبادة، وخِسَّةِ هذه المشقة[1].

النوع الثالث: مشقَّةٌ بين هذين النوعين، فما قَرُبَ من العليا أوجبَ التخفيفَ، وما قَرُبَ من الدنيا لم يُوجِبْه، وما توسَّط يُخْتلفُ فيه لتجاذبِ الطرفين له، فعلى تحريرِ هاتينِ القاعدتين تتخرَّجُ الفتاوى في مشاقِّ العبادات[2].

فائدة قال بعضُ العلماءِ[3]: تختلفُ المشاقُّ باختلافِ رُتَبِ العبادات، فما كان في نظرِ الشرعِ أهمَّ، يُشْتَرطُ في إسقاطهِ أشدُّ المشاقِّ، أو أعمُّها، فإنَّ العُمومَ بكَثْرتهِ يقومُ مَقامَ العِظَمِ كما يسقطُ التطهُّرُ من الخَبَثِ في الصلاةِ التي هي أفْضَلُ العباداتِ بسببِ التَّكرارِ كثَوْبِ المُرْضِعِ، ودمِ البراغيث، وكما سقط الوضوءُ فيها بالتيمُّم لكثرةِ عَدَمِ الماء والحاجةِ إليه، أو العَجْزِ عن استعماله، وما لم تعظُمْ رُتَبتُه في نظرِ الشرعِ تؤثِّرُ فيه المشاقُّ الخفيفة[4]. وتحريرُ هاتَيْن القاعدتين يَطَّردُ في

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا كلامٌ ليس بالمستقيم، فإنه بُنِيَ على التقسيم إلى ثلاثةِ أقسام، ثم أدَّاه كلامُه إلى خمسةِ أقسام: قِسمان أوَّلان، وقسمان لاحقان بهما، ثم قِسْمٌ هو الأخيرُ وهو المتوسِّطُ، ولا حاجةَ إلى هذا الكلام، وهو التقسيمُ الذي هو على هذا الوجه الذي لا يُفيد، وإنما الصوابُ أنه ثلاثةُ أقسام، أو ثلاثةُ أنواع: متَّفقٌ على اعتبارِه في الإسقاط، أو التخفيفِ، ومتَّفقٌ على عدمِ اعتباره، ومُخْتَلفٌ فيه.

(٣) هو شيخهُ العزُّ بن عبد السلام كما في «القواعد الكبرى» ٢/ ١٥، وكلامُ القرافيِّ كالاختصارِ له.

(٤) قوله: «قال بعضُ العلماء... إلى: المشاقِّ الخفيفة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يُجوِّدْ مَساقَ هذه الفائدة، فإنَّ الظاهرَ من كلامِ الفقهاء أنَّ بعضَهم يَعْتبرُ في =

الصلاة وغيرِها من العباداتِ وأبوابِ الفقه، فكَما وُجِدَت المشاقُّ في الوضوءِ ثلاثةَ أقسام: مُتَّفَقٌ على عدمِ اعتبارِه، ومتَّفَقٌ على اعتبارِه، ومُخْتلفٌ فيه، فكذلك تجده في الصومِ، والحجِّ، والأمرِ بالمعروف والنهيِ عن المنكر، وتَوَقانِ الجائعِ للطعامِ عند حضورِ الصلاة، والتأذِّي بالرياحِ الباردة في الليلة الظَّلْماء، والمَشْي في الوَحَل، وغَضَبِ الحُكَّام وجُوعهم المانِعَيْن من استيفاءِ الفِكْرِ وغيرِ ذلك، وكذلك الغَرَرُ والجهالةُ في البيعِ ثلاثةُ أقسام، واعتَبِرْ ذلك في جميع أبواب الفقه[1].

سؤال[2]: ما ضابطُ المشقَّةِ المؤثِّرةِ في التخفيفِ مِن غيرِها؟ فإنَّا إذا سألنا الفُقهاءَ يقولون: ذلك يرجعُ إلى العُرْفِ، فيُحيلونَ على غيرِهم، ويقولون: لا نُحدِّدُ ذلك، ولم يَبْقَ بعد الفقهاءِ إلّا العوامُّ، وهُم لا يصحُّ تقليدُهم في الدِّين، ثم إنَّ/ الفقهاءَ من جُملةِ أهل العُرفِ، فلو كان في العُرف شيءٌ، لوجدوه معلوماً لهم، أو معروفاً. ٥٥/ب

جوابُه: هذا السؤالُ له وَقْعٌ عند التحقيق ـ وإن كان سهلاً في بادي الرأي ـ وينبغي أنْ يكون الجوابُ عنه: أنَّ ما لم يَرِدْ فيه الشرعُ بتحديدٍ، يتعيَّنُ تقريبُه بقواعدِ الشرع، لأنَّ التقريبَ خيرٌ من التعطيلِ فيما اعتبره الشرع، فنقول: على الفقيه أن يفحصَ عن أدنى مشاقِّ تلك العبادةِ

= التخفيف من المشاقِّ التي لا يستلزمُها العباداتُ أشدَّها، وهو الظاهرُ من مذهبِ مالك، وبعضَهم يعتبرُ من تلك المشاقِّ أشدَّها وأخفَّها، وهذه الفائدة أدَّى محصولُها إلى أن ذلك العالم قال بالتفصيل وهو اعتبارُ الأشدِّ من المشاقِّ دُونَ الأخفِّ فيما عظُمَتْ رُتْبَتُه، واعتبارُ الأشدِّ والأخَفِّ فيما لم تعظُمْ رُتْبَتُه.

(١) قال ابنُ الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٢) السؤال وجوابُه مأخوذانِ من كلام العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢٠.

المعيَّنة، فيُحقِّقه بنصٍّ، أو إجماع، أو استدلال، ثم ما وردَ عليه بعد ذلك من المشاقِّ مِثْلَ تلك المشقَّةِ، أو أعلى منها جعله مُسْقِطاً، وإنْ كان أدنى منها لم يجعَلْه مُسْقِطاً، مِثالهُ: التأذِّي بالقَمْلِ في الحَجِّ مُبيحٌ للحَلْقِ بالحديثِ الوارد عن كَعب بن عُجْرَةَ[1]، فأَيُّ مَرضٍ آذى مِثْلَه، أو أعلى منه أباح، وإلّا فلا، والسفرُ مبيحٌ للفِطْرِ بالنصِّ، فيُعتَبرُ به غيرُه من المشاق[2].

سؤالٌ آخَرُ[3]: ما لا ضابطَ له، ولا تحديد وقع في الشرعِ على قِسمين:

قسمٌ اقتُصِرَ فيه على أقلِّ ما تصدُقُ عليه تلك الحقيقة، فمن باع عَبداً، واشترطَ أنَّه كاتِبٌ، يكفي في هذا الشرطِ مُسمَّى الكتابة، ولا يَحتاجُ إلى المهارةِ فيها في تحقيقِ هذا الشرط، وكذلك شروطُ السَّلَمِ في سائرِ الأوصافِ وأنواعِ الحِرَفِ يُقْتَصرُ على مُسمَّاها دون مرتبةٍ مُعيَّنة منها.

والقِسمُ الآخَرُ: ما وقع مُسقِطاً للعباداتِ لم يكتفِ الشرعُ في إسقاطِها بمُسمَّى تلك المشاقِّ، بل لكلِّ عبادةٍ مَرْتَبةٌ مُعيَّنةٌ من مشاقِّها المؤثِّرةِ في إسقاطها، فما الفَرقُ بين العباداتِ والمعاملات؟

جوابُه: العباداتُ مُشْتَملةٌ على مصالحِ العباد، ومواهبِ ذي الجَلال، وسعادةِ الأبد، فلا يليقُ تفويتُها بمسمَّى المشقَّةِ مع يَسارةِ احتِمالها،

---

(١) يعني قوله: وقف عليَّ رسولُ الله ﷺ بالحديبية، ورأسي يتهافَتُ قَمْلاً، فقال: «يؤذيكَ هوامُّك»؟ قلتُ: نعم، قال: «فاحلِقْ رأسَك» أخرجه البخاري (١٨١٥) واللفظ له، ومسلم (١٢٠١)، وأبو داود (١٨٥٦) والترمذي (٩٥٣) وغيرهم.

(٢) صحَّح ابنُ الشاط سُؤالَ القرافيِّ وجوابَه.

(٣) هذا السؤال وجوابُه مأخوذان أيضاً من كلام العزِّ بن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ٢/ ٢١ وقد صحَّح ابن الشاط هذا السؤال وجوابَه.

ولذلك كان تركُ الترخُّصِ في كثيرٍ من العبادات أَوْلى، ولأنَّ تعاطي العبادةِ مع المشقَّةِ أبلَغُ في إظهارِ الطواعية، وأبلغُ في التقرُّب، ولذلك قال عليه السلام: «أفضَلُ العباداتِ أحمَزُها»(١)، أي: أشَقُّها، وقال: «أجرُكِ على قَدْرِ نَصَبِك»(٢)، وأمَّا المُعاملاتُ فتحصلُ مصالحُها التي بُذِلَت الأعواضُ فيها بمُسَمَّى حقائق الشرعِ، والشروطِ، بل التزامُ غيرِ ذلك يُؤدِّي إلى كَثرةِ الخِصام، ونَشْرِ الفَساد، وإظهارِ العِناد.

ويلحقُ بتحريرِ هاتَيْن القاعدتَيْن الفرقُ بين قاعدةِ الصغائرِ، وقاعدةِ الكبائر، والفرقُ بين قاعدةِ الكبائر، وقاعدةِ الكُفر، وما الفرقُ بين أعلى رُتَبِ الصغائر، وأدنى رُتَبِ الكبائر؟/ وما الفَرْقُ بين أعلى رُتَبِ الكبائر وأَدْنى رُتَبِ الكفر؟ وهذه مواضعُ شاقَّةُ الضبطِ، عسيرةُ التحرير، وفيها غوامضُ صَعْبَةٌ على الفقيه والمُفتي عند حلولِ النوازلِ في الفَتاوى والأقضيةِ، واعتبارِ حالِ الشهودِ بالتجريح وعَدَمِهِ، وأنا أُلخِّصِ من ذلك ما تَيسَّر، وما لا أَعرفهُ، وعَجَزَتْ قُدْرتي عنه، فحَظِّي منه معرفةُ إشكالهِ، فإنَّ معرفةَ الإشكالِ عِلْمٌ في نفسه، وفَتْحٌ من الله تعالى، فأَقول(٣):

٥٦/أ

---

(١) ذكره أبو عُبيد في «غريب الحديث ٢/ ٣٠١ بإسنادٍ ضعيفٍ من حديث ابن جُرَيْج عمَّن حدَّثه عن ابن عباس. والحامزُ: الشديدُ القويُّ، ومنه قولُ الشمَّاخ بن ضرار الذبياني:

فلمَّا شراها فاضَت العينُ عَبْرَةً ... وفي القلبِ حزَّازٌ من الوَجْدِ حامِزُ

(٢) هو جزءٌ من حديثِ اعتمارِ عائشة، أخرجه البخاري (١٧٨٧)، ومسلم (١٢١١)، وانظر «القواعد الكبرى» ١/ ٥٢ حيث تعرَّض لهذا المبحثِ أيضاً.

(٣) لمزيدٍ من إيضاحِ مسألة الصغائرُ والكبائر، انظر «رسائل ابن حزم» ٣/ ١٤٤، و«القواعد الكبرى» ١/ ٢٩ للعزِّ بن عبد السلام، و«الجواب الكافي»: ١٧٩، و«مدارج السالكين» ١/ ٣٢٧ كلاهما لابن القيِّم، و«الزواجر عن اقتراف الكبائر» ١/ ٥-١٢ لابن حجر الهيتمي.

إنَّ الكبيرةَ قد اختُلِفَ فيها: هل تختَصُّ ببعضِ الذنوبِ والمعاصي أَمْ لا؟ فقال إمامُ الحرمين وغيرُه: إنَّ كُلَّ معصيةٍ كبيرةٌ نَظراً إلى من عُصِيَ بِها، وكأنَّهم كَرِهوا أنْ تُسمَّى معصيةُ الله تعالى صغيرةً إجلالاً له تعالى، وتعظيماً لحدوده، مع أنَّهم وافقوا في الجَرْحِ أنَّه لا يكونُ بمُطْلَقِ المَعصية، وأنَّ من الذنوب ما يكونُ قادحاً في العدالة، ومنها ما لا يكونُ قادحاً، هذا مُجْمَعٌ عليه، وإنَّما الخلافُ في التسميةِ والإطلاق[1]. وقال جماعةٌ: بل الذنوبُ منقسمةٌ إلى صغائرَ وكبائِرَ، وهذا هو الأظهَرُ من جهةِ الكتابِ والسنَّةِ والقواعدِ.

أمَّا الكتابُ فقولهُ تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧] فجعل الكُفرَ رُتبةً، والفُسوقَ يليه، والعِصيان يلي الفسوقَ، وهو الصغائرُ، فجَمَعت الآيةُ بين الكفرِ والكبائر والصغائر، وتُسمَّى بعضُ المعاصي فِسقاً دون البعض[2].

---

(١) قولهُ: «ويلحق بتحريرِ هاتين القاعدتين. . . إلى قوله: التسمية والإطلاق» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الخلافُ في ذلك في مجرَّدِ الإطلاق، فإنَّ المعنى عند من قال: كُلُّ ذَنْبٍ كبيرةٌ، إنَّما هو مخالفةُ الله، ومخالفةُ الله تعالى على الإطلاقِ أمرٌ كبيرٌ، وما أُراهُ يُخالفُ في ذلك أَحد والمعنى عِند مَن قال: إنَّ من الذنوبِ صغائرَ، ومنها كبائر، إنما هو منها ما الذمُّ عليه، والعقوبةُ به إنْ نفذَ على مُرتكبِهِ الوعيدُ أشَدُّ، ومنها ما الذمُّ عليه والعقوبةُ به إن نَفَذَ على مرتكبه الوعيدُ أخفُّ، وما أُراه يخالفُ في هذا أيضاً، فلا خلافَ إذاً، فإنَّ المعنيَيْن مُتغايران، وكلُّ واحدٍ منهما متَّفقٌ عليه، وإذا لم يكُن خلافٌ في المعنى، فلا يصحُّ أيضاً في اللفظ إلَّا على الوجهِ الذي أشار إليه من كراهيةِ تسميةِ معصيةِ الله تعالى صغيرةً إجلالاً له، وتعظيماً لحدوده، فيؤولُ الأمرُ إلى مَنْعِ ذلك الإطلاقِ عند بعضِهم إلا في محلٍّ تبيَّنَ تفاوتُ الذمِّ والعقابِ إن نَفَذَ الوعيد، وإلى تجويزِ ذلك الإطلاقِ مُطلقاً عند بعضهم.

(٢) انظر «تفسير ابن كثير» ٧/ ٣٧٢.

وأمَّا السنَّةُ، فقوله عليه السلام: «الكبائر سبع»[1] وعَدَّها إلى آخرِها، فخَصَّ الكبائرَ ببعضِ الذنوب[2].

وأمَّا القواعدُ، فلأنَّ ما عَظُمَتْ مَفْسَدتُه ينبغي أن يُسَمَّى كبيرةً تَخصيصاً له باسم يَخُصُّه، وعلى هذا القولِ: الكبيرةُ ما عظُمَتْ مفسدتُها، والصغيرةُ ما قَلَّتْ مَفْسَدتُها[3]، فيكون ضابطُ ما تُرَدُّ به الشهادةُ أنْ يُحْفَظَ ما ورد في السنَّةِ أنه كبيرةٌ، فيُلْحَقَ به ما في معناه، وما قَصَّر عنه في المَفْسَدَةِ لا يقدَحُ في الشهادة[4].

فوردَ في الحديثِ الصحيحِ في «مُسْلم» وغيرِه أنه عليه السلام قِيل له: ما أكبرُ الكبائرِ يا رسولَ الله؟ فقال عليه السلام: «أن تجعلَ الله نِدّاً وهو خلقَك». قلت: ثُمَّ أَيٌّ؟ قال: «أن تَقْتلَ ولدَك خَوْفَ أن يأكُلَ معك» قلتُ: ثُمَّ أيٌّ؟ قال: «أن تُزاني حليلةَ جارك»[5].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ، الطبراني في «الأوسط» (٥٧٠٩) من حديثِ أبي سعيد الخُدري، وتمامُه: «الإشراكُ بالله، وقَتْلُ النفسِ التي حرَّم الله إلَّا بالحقِّ، وقَذْفُ المُحْصنة، والفِرارُ يومَ الزحفِ، وأكْلُ الرِّبا، وأكل مالِ اليتيم، والرجوعُ إلى الأعرابية بعد الهجرة» وصحَّحه الغُماري لشواهده في «المداوي لعلل المناوي» ٥/ ١٠٦.

(٢) قولهُ: «قال جماعةٌ: بل الذنوب... إلى قوله: فخصَّ الكبائر ببعضِ الذنوب» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما أورده من الكتابِ والسنَّةِ ظواهر، ولعلَّ المرام القَطْعُ في المسألةِ إنْ كان المرادُ المعنى، وهو تفاوتُ الذمِّ والعقاب.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: القواعدُ المستفادة من الكتابِ والسنَّةِ تقتضي القَطْعَ بالتفاوتِ بين الذنوبِ في الذمِّ والعقاب إنْ نَفَذَ الوعيد.

(٤) صحَّح ابن الشاط هذا الضابطَ، ولكن ينبغي الإشارةُ إلى أنَّه مستفادٌ من كلام العزِّ ابن عبد السلام في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩.

(٥) أخرجه البخاري (٤٤٧٧)، ومسلم (٨٦)، وتمام تخريجه في «صحيح ابن حبَّان» (٤٤١٥).

وفي حديثٍ آخَرَ: «اجتَنبوا السبعَ المُوبقاتِ». قيل: وما هُنَّ يا رسولَ الله؟ قال: «الشركُ بالله، والسِّحْرُ، وقتلُ النفسِ التي حرَّم الله إلَّا بالحقِّ، وأكلُ مالِ اليَتيم، والتولِّي يومَ الزَّحف، وقَذْفُ المُحْصناتِ الغافلاتِ المؤمنات، وأكلُ الرِّبا، وشَهادةُ الزُّور»[1]، وفي بعضِ الأحاديث: «وعقوق الوالدين»[2]، وفي حديثٍ آخَرَ: «واستحلالُ بيتِ الله الحرام»[3].

٥٦/ب وقال/ بعضُ العُلماء: كُلُّ ما نصَّ الله عليه، أو رسولُهُ عليه السلام، وتوعَّد عليه، أو رتَّب عليه حدّاً، أو عُقوبةً، فهو كبيرةٌ ويلحَقُ به ما في معناه ممَّا ساواه في المَفسدة[4]، وثبت في «الصحيح» أنه عليه السلام جعل القُبْلَةَ في الأجنبية صغيرة[5]، فيلحَقُ بها ما في

---

(١) أخرجه البخاري (٢٧٦٦)، ومسلم (٨٩)، وصحَّحه ابن حبَّان (٥٥٦١) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود (٢٨٧٥).

(٣) انظر الرواية السابقة عند أبي داود (٢٨٧٥).

(٤) قوله: «فورد في الحديث الصحيح... إلى قوله: ساواه في المفسدة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أما الحديثان، فليس فيهما حَصْرُ الكبائرِ فيما ذكر، بل وقعَ السؤالُ في الأول عن أكبرِ الكبائر، وأَمر في الثاني باجتنابِ السبعِ المُوبقات، وذكر من جُمْلتِها الشِّرْكَ الذي ذُكِرَ في الحديثِ الأول أنه أكبرُ الكبائر، فثبتَ أنَّ هذه كبائرُ لِذِكْرِها مع الشرك، وتشريكِها معه في كونها مُوْبقَةً. وأما قولُ بعضِ العُلماءِ، كلُّ ما نصَّ الله عليه، أو رسولُه ﷺ وتوعَّد عليه، أو رتَّبَ عليه حدّاً، أو عقوبةً، فهو كبيرةٌ، فهو رأيٌ رآه وأنه ليظهَرُ صوابه، ولكن لا يبعُدُ النزاعُ في بعضِ ذلك.

(٥) يعني ما ثبت عند البخاري (٤٦٨٧) من حديثِ ابن مسعودٍ، أنَّ رجلاً أصابَ من امرأةٍ قُبْلَةً، فأتى رسولَ الله ، فذكر ذلك له، فأُنْزِلت عليه ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ [هود: ١١٤] قال=

معناها[1]، فتكونُ صغيرةً لا تقدَحُ في العدالة إلّا أنّ يُصِرَّ عليها، فإنَّه لا كبيرةَ مع استغفارٍ، ولا صغيرةَ مع إصرار.

سؤال: ما ضابطُ قاعدةِ الإصرارِ المُصَيِّرِ الصغيرةَ كبيرةً؟ وما عدَدُ التَّكرارِ المُحَصِّلِ لذلك؟ وكذلك ما ضابطُ قاعدةِ تناوُلِ المباحاتِ المُخِلَّةِ بالشهادةِ كالأَكْلِ في السوقِ وغيرِهِ؟

وجوابه: قال بعضُ العلماء[2]: يُنْظَرُ من ذلك إلى ما يحصلُ من ملابسةِ الكبيرةِ من عدم الوثوقِ بفاعلها، ثم يُنْظَرُ إلى الصغيرةِ، فمتى حصلَ من تكرارِها مع البقاءِ على عدمِ التوبة والندمِ، ما يوجبُ عدمَ الوثوقِ به في دينهِ، وإقدامهِ على الكذبِ في الشهادة، فاجعل ذلك قادِحاً، وما لا فلا[3]، وكذلك الأمورُ المباحةُ[4]، ومتى تكرَّرت الصغيرةُ

= الرجلُ: ألي هذه؟ قال: «لمن عمل بها من أُمَّتي»، وهو في «صحيح مسلم» (٢٧٦٣)، وأخرجه ابن ماجه (١٣٩٨)، والترمذي (٣١١٤) والنسائي في «السنن الكبرى» (١١١٨٣).

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إذا ثبت الحديث بذلك، فالوجه ما قال، فتكون صغيرةً لا تقدحُ في العَدْل إلَّا أن يُصِرَّ عليها، فإنَّه لا كبيرةَ مع استغفار، ولا صغيرةَ مع إصرار.
قلتُ: قد ثبت الحديث فلا وَجْه للتردّد، وبهذا وأمثاله يظهر لك قلَّة بضاعة ابن الشاط في علم الحديث.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٣٤.

(٣) صحَّح ابن الشاط هذا الضابط.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولهُ هذا ظاهِرُه: أنَّ المُباحاتِ متى تكرَّرت أوجبَتْ عدمَ الوثوقِ ممن تكرَّرت منه.
قلت: وليس ذلك كذلك، ولكن من المُباحاتِ ما لا يُبيحُ الشرعُ فِعْلَه بمَحْضرِ الناسِ، ففِعْلُ هذا معصيةٌ لاحقةٌ بسائرِ المعاصي، ومنها ما لم تَجْرِ به عادةٌ مُشْعِرةٌ بخَللِ حَدَثٍ له في عقلهِ، وخَلَلُ العَقلِ لا يُؤْمَنُ معه قِلَّةُ الضبط، فليس قَدْحُ فِعْلِ =

مع تخلُّلِ التوبةِ والندمِ، أو من أنواعٍ مختلفةٍ مع عدَمِ اشتمالِ القلبِ على العزمِ على العودةِ لا يقدَحُ في الشهادة[1].

إذا تحرَّرَ بالتقريبِ الكبائرُ من الصغائرِ، وأنَّ ذلك يرجعُ إلى عِظَمِ المَفسدةِ، فنرجعُ إلى تحريرِ ما يُعْلَمُ به الكُفر من الكبائر، فنقولُ: أَصلُ الكُفْرِ اهتضامُ جانبِ الربوبية، ولكن ليس ذلك علىالإطلاق[2]، فقد يكونُ الاهتضامُ بالكبيرةِ، أو بالصغيرةِ، وليستا كفراً[3]، بل لا بُدَّ من الوصولِ إلى رُتْبةٍ خاصَّة من ذلك، وتحريرُها: أنَّ الكُفْرَ قسمان: متَّفقٌ عليه، ومُخْتلفٌ فيه: هل هو كفر أم لا؟ فالمتَّفقُ عليه، نَحْوُ الشِّرْكِ بالله، وجَحْدُ ما عُلِمَ من الدينِ بالضرورة كجَحْدِ وجوبِ الصلاةِ والصومِ ونحوِهما، والكفرُ الفِعْليُّ نحوُ إلقاءِ المُصْحفِ في القاذورات، وجَحْدِ

= هذه المباحاتِ في الشهادة من الوجه التي يقدَحُ فيها فِعْلُ المخالفات، فإنَّ فِعْل المخالفات قادحٌ في العدالة، وفِعْلُ هذه المباحاتِ قادحٌ في الضبط.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أما قولهُ: متى تكرَّرت الصغيرةُ مع تخلُّلِ التوبةِ والندم فصحيحٌ، وأما قولهُ: أو من أنواعٍ مختلفةٍ مع عَدَمِ اشتمالِ القلبِ على العزمِ على العودة، فليس بصحيحٍ، فإنَّ تكرُّرَ الصغائرِ ـ وإن اختلفت ـ يُوجبُ عدمَ الوثوقِ بدينِ فاعلِها مِثْلَ ما يوجبُ تكرُّرها إذا اتَّفقت، مع أنَّ اشتراطَ عدمِ اشتمالِ القلب على العزمِ على العودةِ لا يصحُّ البتَّة، لأنَّ ذلك أمرٌ باطنٌ لا يُطَّلَعُ عليه، ولا يصحُّ التعبُّدُ في الأمورِ الظواهر بما في البواطن، والعدالةُ من ظواهرِ الأمور لا من بواطنها، وكذلك جميعُ الأحكامِ الدنيوية المُفْتَقِر فيها إلى الحكام.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ليس الكفرُ اهتضامَ جانبِ الربوبية، وما أرى أنَّ أحداً ممن يَدينُ بالربوبيةِ يهتضمُ جانبَها، وإن وُجِدَ مَن يهتضمُ جانبها فليس في الحقيقةِ ممَّن يدينُ بها، ولكنَّ أَصْلَ الكفرِ الجهلُ بالربوبية.

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ذلك بصحيحٍ، فإنَّ فاعلَ الكبيرةِ أو الصغيرة، لا يفعلُها اهتضاماً للربوبية ولا تهاوناً بها، وإنما يفعلُها جراءةً على مخالفةِ أمرِهِ، لاستيلاءِ الشهوةِ عليه.

البعثِ أو النبوات، أو وَصْفهِ تعالى بكونهِ لا يعلمُ، أو لا يُريد، أو ليسَ بحيٍّ ونحوه[1].

وأما المختلفُ فيه، فكالتجسيم، وأنَّ العبدَ يخلقُ أفعالَه، وإِنَّ إرادةَ الله تعالى ليست بواجبةِ النفوذ، وأنَّه تعالى في جِهة[2]، وإِنه ليس بمُنَزَّهٍ ونَحْوِ ذلك مِنِ اعتقاداتِ أربابِ الأهواء، فلمالكٍ، والشافعيِّ، وأبي حنيفةَ، والقاضي أبي بكر الباقلاني، والأشْعَريِّ فيهم قولان بالتكفيرِ وعَدَمهِ، وفي التكفيرِ بتَرْكِ الصلاةِ قولان: قال مالكٌ والشافعيُّ: ليس كُفْراً، وقال ابنُ حَنْبلٍ: كُفر[3]، وقال القاضي أبو بكر: مَنْ كَفَّر جُمْلةَ الصحابةِ فهو كافرٌ، لأنَّ تكفيرَهم يلزَمُ منه إبطالُ الشريعةِ، لأنهم أصلُها، وعنهم أُخِذَتْ، وقال الشيخُ أبو الحسن الأَشْعريُّ: إرادةُ الكُفرِ كُفْرٌ، وبناءُ كنيسةٍ يُكْفَرُ فيها بالله/ كُفْر، لأنه إرادةُ الكفرِ، ومَنْ قتل نبياً بقَصْدِ إماتةِ شريعتهِ مع تصديقهِ له فهو كافرٌ، ولعلَّ غيرَ القاضي والأشعريِّ يوافقُهما في هذه الصورة[4]. ٥٧/أ

ومِن المُجْمَعِ عليه ـ فيما علمتَ ـ قضيةُ إبليس، وأَنَّه كَفَر بها، وليس الكفرُ بسبب تَرْكِ السجود ومخالفةِ الأمر، وإلّا كان يلزَمُ أنَّ كُلَّ عاصٍ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما ذكره من الأمورِ المتَّفق عليه أنَّها كُفرٌ، هو كما ذكر.

(٢) لفظُ «الجهة» لَفظٌ مُجْمَلٌ، فإذا اتَّضح المقصودُ به، صحَّ إطلاق الحكم على معتقدِه، لا سيَّما أنه من لوازم القولِ بالعُلوِّ لله تعالى، انظر «فتاوى العز بن عبد السلام»: ٢٨٧، و«منهاج السنة» ٢/ ٥٥٨ لابن تيمية.

(٣) انظر بسط هذه المسألة بدلائلها، واحتجاجَ كلِّ فريقٍ لمذهبه في «الصلاة وحكم تاركها» ص: ١٩-٤٤، لابن القَيِّم.

(٤) قال ابن الشاط تعليقاً على هذه النُّقول: ذلك نَقْلٌ لا كلامَ فيه.

كافر، وليس الأمرُ كذلك، بل إنَّما كفر إبليسُ بنِسبة الله سبحانه وتعالى للتجويرِ، وأنَّه أَمَرَ بالسجودِ مَنْ هو أَوْلى أنْ يُسْجَدَ له، وأَنَّ ذلك ليس عَدْلًا لقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢] فهذا منه إشارةٌ إلى التجوير والتسفيه، ومَنْ نسب الله تعالى لذلك كَفَر، فهذه الجَراءةُ على الله تعالى هي سببُ تكفْيرِه[(١)]، ولا يُقالُ: إنَّما كفَر بسببِ الكِبْرِ على آدم لقوله: «أنا خيرٌ منه»، فإنه كان يلزَمُ منه أَنَّ كُلَّ مُتكبِّرٍ كافرٌ، وليس كذلك. نعم مَنْ تكبَّر على الله تعالى، وعن أن يكون مُطيعاً له في أوامرِه، فهو كافرٌ[(٢)]، وبالجُمْلةِ، فعلى الفقيه إن يَسْتَقْرِىءَ كُتُبَ الفقهاءِ في المسائلِ التي يُكَفَّرُ بها، المتفقِ عليها والمُخْتلفِ فيها، فإذا كَمَلَ استقراؤه[(٣)]، نظر إلى أَقربِها إلى عدمِ التكفير بالنظر السديدِ إنْ كان مِن أهلِ النظرِ في هذه المسائل، فإنَّه ليس كلُّ الفقهاءِ له أهلِيَّةُ النظرِ في مسائل التكفير[(٤)]، فإذا صحَّ ذلك اعتَقَدَ حينئذٍ أنَّ تلك الرتبةَ أَدْنى رُتَبِ

---

(١) وهو قولُ القرطبيِّ في «الجامع لأحكام القرآن» ١/ ٢٩٦، ونزع الطبري في «التفسير» ١/ ٢٢٨ إلى أنَّ كُفر إبليس كان بسبب تعظُّمه وتكبُّره عن طاعةِ الله في السجودِ لآدم، من غيرِ نصٍّ على نِسبةِ الجَوْرِ إلى الله تعالى.

(٢) قولهُ: «ومن المُجْمعِ عليه... إلى قوله: فهو كافرٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ كُفْرَ إبليسَ إنما هو بنسبتهِ إلى الله الجَوْرَ، وتكبُّرِه عليه لا بمُجَرَّدِ تَرْكِ ما أُمِرَ به من السجودِ لآدم عليه السلام، واعتقادِه كَوْنَه خيراً منه هو الذي تقتضيه القواعدُ المستفادةُ من الشرع، مع أنه يجوزُ عَقْلاً أن يكونَ كُفره بمُجرَّدِ مخالفته.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: كَمَل استقراؤه لما بلغَه من ذلك، فلا اعتبارَ به، فإنه لعلَّه بقيَ ما لم يبلُغْه، ويكونُ فيما لم يبلُغْه رُتَبٌ من الكفر. وإن أراد كَمَلَ استقراؤه في نفسِ الأمرِ، أي: لم يَبْقَ له من الأقوال قولٌ إلا حفِظه ولا من جُملةِ وجوهِ التكفير شيءٌ إلا تضمَّنَتْه أقوالُ مَن حَفِظَ أقوالهم، فمِن أَينَ يعرفُ ذلك؟ وما الدليلُ الذي يدلُّ عليه؟

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إن أرادَ بالفُقهاء مَن حَصَّلَ رُتبةَ الاجتهاد فكُلُّهم له =

التكفير، وأَنَّ ما دونها أعلى رُتبِ الكبائر، وكذلك إذا استقرأَ رُتَبَ الكبائرِ المتَّفقِ عليها، والمختلفِ فيها، فإذا كَمَلَ استقراؤه نظر إلى أقلِّها مفسدةً جعَلها أَدنى رُتبِ الكبائر، والتي دُونها هي أعلى رُتب الصغائر[١]، وأُكْمِلُ البحثَ في هذا الموطن بذكر مسألتين:

المسألةُ الأولى: اتَّفق الناسُ على أنَّ السجودَ للصنمِ على وجهِ التذلُّلِ والتعظيمِ له كُفْرٌ، ولو وقعَ مِثْلُ ذلك في حَقِّ الولدِ مع والدِه تعظيماً له وتذلُّلاً، أو في حَقِّ الأولياءِ والعُلماءِ، لم يكُنْ كُفراً والفرقُ عَسير[٢].

فإن قلتَ: السجودُ للوالدِ، والعالمِ يُقْصَدُ به التقرُّبُ إلى الله تعالى، فلذلك لم يكُنْ كفراً.

= أهليةُ النظر في مسائلِ التكفير، وفي غيرِها على أَصحِّ القولَيْن، وهو أنَّ الاجتهادَ لا يتبعَّضُ ولا تصحُّ له رُتبةٌ حتى يُحصِّلَ جميعَ العلوم المُشْتَرطةِ في الاجتهادِ على الكمال، وإن أراد مَنْ لم يُحصِّل رُتْبَةَ الاجتهادِ ممن يُطلقُ عليه اسمَ الفقيه بضَرْبٍ من التوسُّع، أو المَجازِ، فلا اعتبارَ بهم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك إحالةٌ على مستحيلٍ عادةً، وهو كَمالُ استقراءِ أقوالِ جميع علماء الإسلام. ثم يُقالُ له: لا بُدَّ للعلماءِ الذين أشار إلى استقراء أقوالهم من العِلمِ بفارقٍ يُفَرِّقُ به كلُّ واحدٍ منهم بين أدنى رُتَبِ الكُفر، وأعلى رُتَب الكبائر، فما المانعُ لهذا المتعلِّم أن يتعلَّمه حتى لا يحتاجَ إلى استقراءِ أقوالهم؟ وبالجملةِ لم يأتِ في هذا الفصلِ إلا بإحالةٍ على جَهالة.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أغفلَ الوصفَ المُفرِّقَ، فعَسُرَ عليه الفرقُ. والوصفُ المُفرِّقُ أنَّ سجودَ مَنْ سَجَدَ للأصنام لم يسجُدْ لها لمجرَّدِ التذلُّلِ والتعظيم، بل لذلك مع اعتقادِ أنها آلهةٌ، وأنها شركاءُ الله تعالى، ولو وقع مِثْلُ ذلك مع الوالد، أو العالِم، أو الوليِّ، لكان ذلك كُفراً لا شكَّ فيه. وأما إذا وقع ذلك، أو ما في معناه مع الوالدِ لمجرَّدِ التذلُّلِ والتعظيمِ لا لاعتقادِ أنه إلهٌ وشريكٌ لله عز وجل، فلا يكون كُفْراً وإن كان ممنوعاً سَدّاً للذريعة.

قلتُ: وكذلك السجودُ للصنَّم، فقد كانوا يقولون: ﴿مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] فقد صَرَّحوا بقَصْدِ التقرُّبِ إلى الله تعالى بذلك السجود.

فإنْ قُلْتَ: الله تعالى أمر بتعظيمِ الآباء، والعلماءِ ولم يأمُرْ بتعظيمِ الأصنام، بل نهى عنه، فلذلك كان كفراً.

قلتُ: إنْ كان السجودانِ في هاتين المسألتين متساويَيْن في المفسدة، استحالَ في عادةِ الله أن يأمرُ بما هو كفر في بعضِ/ المواطن لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [الزمر: ٧]، أي: لا يَشْرَعُه ديناً، ومعناه: أنَّ الفعلَ المُشْتملَ على فسادِ الكُفر لا يُؤْذَنُ فيه، ولا يُشْرَعُ، فلا يقالُ: إنَّ الله تعالى شَرَع ذلك في حَقِّ الآباءِ والعلماءِ دون الأصنام، وحقيقةُ الكُفر في نفسهِ معلومةٌ قبل الشريعةِ، وليست مستفادةً من الشرعِ، ولا تبطلُ حقيقتُها بالشريعة، ولا تصيرُ غيرَ كُفرٍ، فحينئذٍ الفَرْقُ مُشْكِلٌ، وقد كان الشيخُ عز الدين بن عبد السلام يستشكلُ هذا المقام ويُعظمُ الإشكالَ فيه[1].

٥٧/ب

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إغفالهُ ما نبَّهْتُ عليه أَوقَعَه في هذا الخَبال، وعَظَّمَ عنده وعند شيخه أمْرَ الإشكال، وقد تبيَّن الحقُّ في ذلك على الكمال، والحمدُ لله الواقي من الضلال. انتهى كلامُ ابنِ الشاط.

وقد أجاب ابن حجر الهَيْتمي (٩٧٤هـ) في «الإعلام بقواطع الإسلام»: ٢٠ على هذا الاستشكال بأنَّ الوالد وردت الشريعةُ بتعظيمه، بل ورد شرعُ غيرنا بالسجودِ للوالد كما في قوله تعالى: ﴿وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗاۖ﴾ [يوسف: ١٠٠]، بناءً على أنَّ المراد بالسجودِ ظاهرُه، وهو وضعُ الجَبْهةِ كما مشى عليه جَمْعٌ، وأجابوا بأنه كان شرعاً لمنْ قَبْلَنا، ومشى آخرون على أنَّ المرادَ به الانحناء، وعلى كلٍ فهذا الجنسُ قد ثبت للوالدِ ولو في زمنٍ من الأزمانِ، وشريعةٍ من الشرائع، فكان شُبْهةً دارئةً لكُفْرِ فاعله، بخلافِ السجودِ لنحوِ الصنمِ أو الشمسِ، فإنَّه لم يَرِدْ هو ولا ما يشابهُه في=

المسألةُ الثانية: نِسبةُ الأفعالِ إلى الكواكب، فيها أقسام:

أحدُها: أن يُقال: إنَّها مُدَبِّرةُ العالم ومُوجِدةٌ لما فيه ولا شيءَ وراءها، ولا خفاءَ أنَّ هذا كفرٌ[1].

وثانيها: أن يُقالَ: إنها فاعلةُ الآثارِ في هذا العالم، واللهُ سبحانه وتعالى هو المؤثِّرُ الأعظمُ معها، وتكونُ نسبتُها لأَفعالِها كنِسبة الحيوانِ إلى أفعالهِ على رأيِ المعتزلة، وقد قالت المعتزلةُ: إنَّ كلَّ حَيوانٍ يُوجِدُ أَفعالَه بقُدْرتهِ مستقلاً دون الله تعالى، وإنَّ قُدرةَ الله تعالى لا تتعلَّقُ بمَقْدوره[2]، فالقائل بأنَّ الكواكب كذلك فهل لا نُكفِّرُه كَما أنَّا لا نكفِّرُ

= التعظيم في شريعةٍ من الشرائع، فلم يكن لفاعلِ ذلك شبهةٌ لا ضعيفةٌ ولا قويةٌ، فكان كافراً، ولا نَظَرَ لقَصْدِ التقرُّبِ فيما لم تَرِد الشريعةُ بتعظيمه بخلافِ من وردَتْ بتعظيمه، فاندفع الاستشكالُ، واتَّضح الجوابُ عنه كما لا يخفى.

(1) صحَّحه ابنُ الشاط، وبهذا قال ابن حزمٍ في «الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل» ٥/١٤٨ وجعل القائلين بذلك كفَّاراً مشركين قد حلَّت دماؤهم وأموالُهم بإجماع الأُمَّة، وأنَّهم الذين عناهم رسولُ الله ﷺ بقوله في الحديث القدسي: «أصبَح من عبادي مؤمنٌ بي وكافرٌ. فأما مَنْ قال: مُطِرنا بفَضْلِ الله ورحمته، فذلك مؤمنٌ بي كافرٌ بالكوكب، وأمَّا مَنْ قال: مُطِرنا بنَوْءِ كذا وكذا، فذلك كافرٌ بي مؤمن بالكوكب» أخرجه البخاري (١٤٧) ومسلم (٧١) قال المازريُّ في «المُعْلم» ١/ ٢٠٠: هذا يُحملُ على أنَّ المرادَ به تكفيرُ من اعتقد أنَّ المطرَ من فِعْل الكوكب وخَلْقه دون أن يكونَ خَلْقاً لله سبحانه كما يقول بعضُ الفلاسِفة من أنَّ الله سبحانه لم يخلق إلّا شيئاً واحداً، وهو العقلُ الأول عندهم، وكان عن العقلِ الأولِ غيرُه، وهكذا عن واحدٍ آخَرَ إلى أن كان عن كلِّ فَلَكٍ ما تحته حتى ينتهيَ الأمرُ إلى الأمطارِ وإلينا، في تخليطٍ طويلٍ.

(2) انظر «شرح الأُصول الخمسة»: ٣٢٣ فما بعدها للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وللردِّ على مذهب المعتزلة انظر «شرح العقيدة الطحاوية»: ٦٣٩ لابن أبي العزِّ الحنفي.

المعتزلةَ على الصحيحِ من مذاهب العلماء، وأنَّ أَهلَ القِبْلةِ لا يكفُرُ أحدٌ منهم؟ وهذا القولُ كان يختارُه الشيخُ عز الدين بن عبد السلام[١]، أَو نقولُ بالفَرْقِ[٢] بين الكواكبِ والحيوانات، فلا يكفُر مُعْتقِدُ أنَّ الإنسان وغيرَه من الحيوان يخلقُ أفعالَه، لأنَّ التذلُّلَ والعبوديةَ ظاهرةٌ عليه، فلا يحصُلُ من ذلك كبيرُ اهتضامٍ لجانبِ الربوبية، ويكفُرُ مُعْتقِدُ أنَّ الكواكبَ فَعَّالةٌ فِعلاً حقيقياً، لأنَّها في العالم العلوي، وأحوالَها غائبةٌ عن البشر، فربَّما أدى ذلك إلى اعتقادِ استقلالها، وفَتْحِ بابِ الكُفر المُجْمَعِ عليه والضلالِ، وهذا كان يقولُ بعضُ الفقهاءِ المُعاصرين للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى[٣].

وثالثها: أن يقال: إنها فاعلةٌ فِعلاً عادياً، وأنَّ الله تعالى أجرى عادتَه أن يخلقَ عندها إذا تشكَّلت بشكلٍ مخصوصٍ في أفلاكِها وتكون في أحوالها، وربطَ الأسبابَ بها كحالِ الأدوية والأغذية في العالم السُّفْلي باعتبارِ الربطِ العاديِّ لا الفعلِ الحقيقي، وهذا القسمُ لم أرَ أحداً كَفَّر به، بل أَثَّمَ وخَطَّأَ فقط بناءً على أنَّ الاستقراءَ لم يدلَّ على ذلك، بل لو كان

---

(١) وهو قولُ ابن حزمٍ والمازريِّ كذلك.

(٢) في الأصل: الفرق، ولعلَّ الصواب ما أثبتناه.

(٣) قوله: «وثانيها أن يقال... إلى قوله: رحمه الله تعالى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: الصحيحُ أنَّ منْ قال: للكواكبِ فِعْلٌ على الحقيقة، أنَّ قولَه ذلك خطأٌ، وكذلك قولُ من قال: إنَّ للإنسانِ أو غيرِه من الحيوانِ فِعْلاً على الحقيقة، ومَن اعتقدَ شيئاً من ذلك لم يعرفْ قطُّ فرقاً ما بين الرب والمربوبِ، والخالقِ والمخلوق، فإنَّ الله تعالى هو الخالقُ على الحقيقة لا خالقَ سواه، لكنَّه من نَسَبَ الفِعلَ الحقيقيَّ إلى الكواكبِ، فذلك كُفْرٌ، ومَنْ نَسَبه إلى الإنسانِ، ففيه الخلافُ: هل هو كُفْرٌ أو ضَلالة؟

وقوعُ ذلك معها أكثرياً غالباً كالأدويةِ أمكَنَ اعتقادُ ذلك وجوازُهُ شَرعاً، لكن وجَدْنا العادةَ غيرَ منضبطةٍ في ذلك، ولا هي أكثريةٌ، فكان اعتقادُ ذلك خطأً/ كمن اعتقدَ أنَّ عَقَّاراً معيناً يُبْرِئهُ من الحُمَّى، ولم تدلَّ التجربةُ فيه على ذلك، فإنّ هذا الاعتقادَ يكونُ خطأً[1].

٥٨/أ

---

(١) علّق ابنُ الشاط على القسم الثالث بقوله: هذا القولُ وإن لم يكن كفراً ولا صواباً، فليس بخطإٍ فقط، بل خطأٌ لعدم تحقُّق الارتباطِ، وممنوعٌ لسدِّ الذريعةِ، والله أعلم.

الفرقُ الخامسُ عَشَرَ

بين قاعدةِ الأمرِ المُطلق، وقاعدةِ مُطْلَقِ الأَمر، وكذلك الحَرَجِ المطلقِ، ومُطْلَقِ الحرج، والعِلمِ المُطلق، ومُطْلق العلم، والبَيْعِ المطلق، ومُطْلَق البيع، وجميعِ هذه النظائر من هذه المادةِ، فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظائر

وتقريرُه أن نقول: إذا قلنا: البيعُ المُطْلَقُ، فقد أدخَلْنا الألفَ واللامَ على البيع، فحصل بسبب ذلك العمومُ الشاملُ لجميعِ أفرادِ البيع بحيثُ لم يَبْقَ بيعٌ إلّا دخلَ فيه، ثم وصفناه بعد ذلك بالإطلاقِ، بمعنى أنَّه لم يُقيَّدْ بقَيْدٍ يُوجبُ تَخْصيصَه، مِن شرطٍ، أو صِفَةٍ، أو غيرِ ذلك من اللواحقِ للعمومِ مما يوجب تخصيصَه، فيبقى على عمومِه، فيتَحَصَّل أنَّ البيعَ المُطلقَ لم يدخُلْه تخصيصٌ مع عُمومه في نَفْسِه(١).

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك مبنيٌّ على أنَّ الألفَ واللام الداخلتَيْن على أَسماءِ الأجناس تقتضي العمومَ الاستغراقيَّ، وفي ذلك خلافٌ، وكان حقُّه أن يُفَصِّلَ، فيقولَ: إذا قال القائلُ: الأَمرُ المطلقُ، فلا يخلُو أن يُريدَ بالألفِ واللام العهدَ في الجنس، أو يُريدَ بهما العمومَ والشُّمولَ، فإن أرادَ الأَولَ، فقوله: الأمرُ المطلقُ ومُطْلَقُ الأمر سواءٌ، وإن أرادَ الثاني على رأيِ مَنْ أثبتَه، فليسا سواءً، بل الأَمرُ المُطْلقُ للعمومِ، ومُطْلَقُ الأمرِ ليس كذلك. ولقائلٍ أن يقول: كما يصحُّ أن تكونَ الألفُ واللامُ في الأمرِ الموصوفِ بالمطلقِ للعمومِ، كذلك يصحُّ أن يكونا في الأمرِ المضافِ إلى المُطْلقِ، فيؤولُ الأمرُ إلى أنه يسوغُ في الأمرِ المُطلقِ أن يكونَ للعمومِ، وأنْ لا يكونَ للعمومِ، ويسوغُ في مُطْلقِ الأمرِ أن يكون للعموم وأن لا يكون، ويقعُ الفرقُ بالقرائنِ المقالية أو الحالية.

أما إذا قُلْنا: مُطْلَقُ البيعِ، فقد أشَرْنا بقولِنا: «مطلق»، إلى القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ البِياعاتِ، وهو مُسمَّى البيعِ الذي يصدُقُ بفَرْدٍ من أفرادِه، ثمَّ أَضَفْنا هذا المُطلقُ المشارُ إليه إلى البيعِ ليتميَّزَ عن مُطلقِ الحَيَوان ومُطْلقِ الأمر، ومُطلقاتِ جميع الحقائقِ، فأَضَفْناه للتمييزِ فقط، وهو المُشْتَرَكُ خاصَّةً الذي يَصدُقُ بفردٍ واحدٍ من أفراد البيع[1]، فظهرَ الفرقُ بين البيع المُطْلق ومُطْلقِ البيع، وبه يصدُقُ قولُنا: إنَّ مُطْلَقَ البيعِ حلالٌ إجماعاً، والبَيْعَ المُطْلقَ لم يثبُتْ فيه الحِلُّ بالإجماع، بل بَعْضُ البِياعاتِ حرامٌ إجماعاً، ويصدُقُ أنَّ زَيْداً حصلَ له مُطلقُ المالِ ولو بفَلْسٍ، ولم يحصُلْ [له] المالُ المطلقُ، وهو جميعُ ما يُتَموَّلُ من الأموالِ التي لا نهايةَ لها، وكذلك مُطلقُ النعيمِ، والنعيمُ المطلق، فالأولُ حاصلٌ دون الثاني، ويُعلمُ بذلك الفرقُ في بقية النظائر[2].

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ذكر أحدَ المَقْصِدَيْن هنا، وذكر في الأَولِ نَقيضَه لا نظيره، فاقتضى ذلك فَرْقاً بينهما، ولو ذكر في الأول والثاني النظيرين لم يَقْتَضِ ذلك فَرْقاً.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لمَّا ذكر النقيض مع نقيضه، استمرَّ له ذلك، ولو ذكر النظيرَ مع نظيرِه لكان المعنى واحداً، ولم يستمرَّ له التغايرُ في الأحكام.

الفرقُ السادسَ عَشَرَ
بين قاعـدةِ أدلَّةِ مشروعيـةِ
الأحكام وبين قاعدةِ أدِلَّة وقُوعِ الأحكام

فأدِلَّةُ مشروعيةِ الأحكام محصورةٌ شَرعاً تتوقَّفُ على الشارع، وهي نَحْوُ العشرين، وأدلَّةُ وقوعِ الأحكام، هي الأَدِلّةُ الدالّةُ على وقوعِ الأحكام، أي: وُقوعِ أسبابِها، وحصولِ شروطِها، وانتفاءِ موانعها.

فأدِلةُ مشروعيتِها: الكتابُ، والسُّنَّةُ، والقِياسُ، والإجماعُ، والبراءةُ الأصلية، وإجماعُ المدينة، وإجماعُ أهلِ الكوفة على رأي، والاستحسانُ، والاستصحابُ، والعِصْمَةُ، والأخْذُ بالأَخفِّ، وفِعْلُ الصحابيِّ، وفِعْلُ أبي بكرٍ وعُمَر، وفِعْلُ الخلفاءِ الأربعةِ، وإجماعُهم، والإجماعُ السُّكوتيُّ، وإجماعٌ لا قائلَ بالفَرْقِ [فيه]، وقياسٌ لا فارِق، ونَحْوُ ذلك مما قُرِّرَ في أُصولِ الفقه/ وهي نحوُ العشرين يتوقَّفُ كلُّ واحدٍ منها على مُدْرَكٍ شَرْعيٍّ يدلُّ على أنَّ ذلك الدليلَ نصَبه صاحبُ الشرع لاستنباطِ الأحكام[1]. /٥٨

وأمَّا أدِلَّةُ وُقوعِها فهي غيرُ منحصرةٍ؛ فالزوالُ مثلاً دليلُ مشروعيتهِ سبباً ووجوبِ الظُّهْرِ عنده قولهُ تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء:٧٨]، ودليلُ وقوعِ الزوالِ وحصولهِ في العالم الآلاتُ الدالَّةُ عليه، وغيرُ الآلات كالإسطرلاب، والميزان، وربُعِ الدائرة، والشكازيةِ، والزَّرقاليةِ، والبنكامِ، والرخامةِ البسيطة، والعيدانِ المركوزة في

---

(١) واضحٌ أنَّ القرافيَّ قد استقصى جميع مدارك الفقهاءِ على اختلافِ مذاهبهم، وإلّا فالأُصولُ المتَّفق عليها هي أقلُّ بكثيرٍ ممَّا ذكره.

الأرض، وجميعِ آلات الظلال، وجميع آلاتِ المياه وآلاتِ الظِّلال كالطنجهارةِ وغيرِها من آلاتِ الماء وآلاتِ الزمان[1]، وعَدَدَ تنفُّسِ الحيَوان إذا قُدِّرَ بقدرِ الساعات، وغيرِ ذلك من الموضوعاتِ والمخترعاتِ التي لا نهايةَ لها، وكذلك جميعُ الأسبابِ والشروط والموانع لا تتوقَّفُ على نَصْبٍ من جهَةِ الشرع، بل المتوقِّفُ هو سَببيَّةُ السببِ، وشَرْطيَّةُ الشرط، ومانِعيَّةُ المانع، أمَّا وقوعُ هذهِ الأمورِ فلا يتوقَّفُ على نَصْبٍ من جهة صاحبِ الشرع، ولا تنحصرُ تلك الأدِلَّةُ في عددٍ، ولا يُمْكِنُ القضاءُ عليها بالتناهي[2].

---

(١) للاطلاع على معاني هذه الآلات وآليّات عملها ومدى إسهام علماء الفلك المسلمين في تطويرها، انظر «تاريخ العلم عند العرب»: ١٤٨-١٥٥ للدكتور عبد الله العمري، و«تراث الإسلام» ٢/ ٢٠٥ تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، و«حضارة العرب» لغوستاف لوبون، ترجمةعادل زعيتر، فصل «علم الفلك عند العرب»: ٤٥٦. ولمعرفة ما احتفَّ بهذا العلمِ من الأخطاءِ انظر «مفتاح دار السعادة» ٢/ ٢١٤-٢٢٣ لابن القيم.

(٢) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ القرافيِّ في الفرق السادس عشر.

الفَرْقُ السابعَ عَشَرَ

بين قاعدةِ الأدِلَّةِ، وبين قاعدةِ الحِجاج

أَمَّا الأدِلَّةُ فقد تقدَّمَتْ، وتقدَّمَ انقسامُها إلى أدِلَّةِ المشروعيةِ، وأدِلَّة الوقوع.

وأَمَّا الحِجاجُ فهي ما يقضي به الحُكَّام ولذلك قال عليه السلام: «ولعلَّ بعضَكم أن يكونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ من بعضٍ فأقضي له على نَحْوِ ما أسمَع»[1] فالحِجاجُ تتوقَّفُ على نَصْبٍ من جهةِ صاحبِ الشرع، وهي: البيِّنةُ، والإقرارُ، والشاهدُ واليَمينُ، والشاهدُ والنُّكولُ[2]، واليَمينُ والنُّكولُ، والمرأتانِ واليمينُ، والمرأتان والنُّكولُ، والمرأتانِ فيما يختصُّ بالنساء، وأربعُ نِسْوةٍ عند الشافعيِّ، وشهادةُ الصبيان ومُجَرَّدُ التحالفِ عند مالك، فيَقْتَسِمان بعد أَيْمانِهما عند تساويهما عند مالك، فذلك نَحْوُ عَشرةٍ من الحِجاج هي التي يقضي بها الحُكامُ، فالحِجاجُ أقلُّ من الأدلَّةِ الدالَّةِ على المشروعية، وأدِلَّةُ المشروعيةِ أقلُّ من أدلَّةِ الوقوع كما تقدَّم.

فائدة: هذه الثلاثةُ الأنواعِ موزَّعةٌ في الشريعةِ على ثلاثِ طوائفَ: فالأدِلَّةُ يعتمدُ عليها المجتهدون، والحِجاجُ يعتمدُ عليها الحُكَّامُ، والأسبابُ يعتمدُ عليها المكلَّفون، كالزوالِ ورُؤية الهلال ونحوِهما.

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩٦٧)، ومسلم (١٧١٣) من حديثِ أُمِّ سلمة رضي الله عنها.

(٢) وهو امتناعُ من توجَّهت عليه اليمين من الحَلِفِ انظر «أدب القاضي» ١/ ٢٧٥ لابن القاصِّ الشافعيِّ، و«أدب القاضي»: ١٧٤ للخصاف بشرح الحسام الشهيد الحنفي.

الفرقُ الثامنَ عَشَرَ
بين قاعدةِ ما يُمكنُ أن يُنْوَى قُرْبةً، وقاعدةِ ما لا يُمكِنُ أن يُنْوى قُرْبةً

ما لا يُمْكِنُ/ أنْ يُنْوىٰ قِسْمان: ٥٩/أ

أحدُهما: النظرُ الأولُ المُفْضي إلى العلمِ بثُبوتِ صانعِ العالَم، فإنَّ هذا النظرَ انعقدَ الإجماعُ على أنَّه لا يُمكنُ أن يُنْوىٰ التقرُّبُ به، فإنَّ قَصْدَ التقرُّبِ إلى الله تعالى بالفِعْلِ فَرْعُ اعتقادِ وجودِه، وهو قبلَ النظرِ الموصلِ لذلك لا يَعْلَمُ ذلك، فتعذَّرَ عليه القصدُ للتقرُّب، وهو كمَنْ ليس له شعورٌ بحُصولِ ضيفٍ، كيف يُتَصَوَّرُ منه القصدُ إلى إكرامه، فالنظرُ الأَوَّلُ يستحيلُ فيه قصدُ القُرْبة[1].

وثانيهما: فِعْلُ الغيرِ تمتنعُ النيّةُ فيه، فإنَّ النيّةَ مُخَصِّصةٌ للفعلِ ببعضِ جِهاته من الفَرْضِ والنَّفل وغيرِ ذلك من رُتَبِ العبادات، وذلك يتعذَّرُ على الإنسانِ في فِعْلِ غيرِه، بل إنما يتأتَّى ذلك منه في فِعْلِ نفسه[2]، وما عدا هذين القِسْمَيْن تُمْكِنُ نيته، ثم الذي تُمْكِنُ نِيَّتُه منه ما شُرِعَتْ فيه النيةُ، ومنه ما لم تُشْرَعْ فيه النيةُ، فانقسمَت الشريعةُ بعد ذلك إلى مطلوبٍ وغيرِ مطلوب، فغيرُ المطلوبِ لا يُنْوى من حيثُ هُو غيرُ مطلوبٍ، بل

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في هذا القِسم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لا يخلُو أن يُريدَ أنَّ نيةَ فعلِ الغيرِ تمتنعُ عقلاً، أو عادةً، أو شرعاً. أمَّا عقلاً أو عادةً، فلا وَجْه للامتناعِ، وأما شَرْعاً، فالظاهرُ من جوازِ إحجاجِ الصبيِّ أنَّ الوليَّ يَنوي عنه، وكذلك في جوازِ ذبيحةِ الكتابيِّ نائباً عن المسلم.

يُقْصَدُ بالمُباح التقوّي على مطلوبٍ كما يُقْصَدُ بالنومِ التقوِّي على قيامِ الليل، فمن هذا الوجه تُشْرَعُ نِيَّتُه لا مِن جهة أنَّه مباح[1].

والمطلوبُ في الشريعةِ قِسْمان: نواهٍ، وأوامرُ، فالنواهي لا يُحْتاجُ فيها إلى النيةِ شرعاً، بل يَخرجُ الإنسانُ من عُهْدةِ المنهيِّ عنه بمُجَرَّدِ تَرْكه، وإنْ لم يشعُرْ به، فَضْلاً عن القصدِ إليه. نعم إنْ نَوى بتَرْكِها وَجْه الله العظيم حَصَل له الثوابُ، وصارَ التركُ قُرْبةً.

أما الأوامرُ فقِسْمان أيضاً:

منها ما تكونُ صُوَرُ أفعالِها كافيةً في تحصيلِ مصالِحِها، فلا يُحتاجُ إلى النيّةِ، كدَفْعِ الدُّيون ورَدِّ الغُصوبِ، ونفقاتِ الزوجاتِ والأقاربِ، وعَلَفِ الدواب، ونحوِ ذلك، فهذا القِسْمُ مستغنٍ عن النيّةِ شَرْعاً، فمن دَفَعَ دَيْنَه غافِلاً عن قصدِ التقرُّبِ أَجزأ عنه، ولا يفتقِرُ إلى إعادتهِ مرَّةً أخرى. نعم إن قصدَ في هذه الصُّوَرِ كُلِّها امتثالَ أمرِ الله تعالى حصلَ له الثوابُ وإلَّا فلا[2].

القسمُ الثاني: ما لا تكونُ صورةُ فِعْلهِ كافيةً في تحصيلِ مصلحتهِ، فهذا القِسمُ هو المحتاجُ إلى النيةِ، كالعباداتِ، فإنَّ الصلاةَ شُرِعَتْ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح، وكذلك قوله: والمطلوبُ في الشريعة إلى قوله: وصار التَّرْكُ قُرْبَةً.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على القسم الأول من الأوامرِ بقوله: قوله في هذا القِسم: «فلا يُحتاجُ إلى النية» يعني أنه إذا عَرِيَ عن نيَّةِ التقرُّبِ مع أنه نوى أداءَ دَيْنهِ كفاه ذلك في الخروجِ من عُهْدَةِ الأمر، ولم يتوجَّه عليه الطلبُ به بعدُ لا في الدنيا ولا في الآخرة، لكنه لا يُثابُ حتى ينويَ التقرُّبَ إلى الله تعالى بأداءِ دَيْنهِ، وهذا الذي قاله عندي فيه نظرٌ، فإنه لا مانعَ من أن يُثابَ في هذهِ الصورةِ، ويكفيه من النيةِ كونُه قصَد أداءَ دَيْنهِ، والله تعالى أعلم. وما قاله في القِسمِ الثاني صحيح.

لتعظيمِ الربِّ تعالى وإجلالهِ، والتعظيمُ إنَّما يحصُلُ بالقَصْدِ؛ ألا ترى أنك لو صنعْتَ ضيافةً لإنسانٍ، فأكلَها غيرُه من غيرِ قَصْدِك، لكُنْتَ معظِّماً للأولِ دونَ الثاني بسببِ قَصْدِك، فما لا قَصْدَ فيه، لا تعظيمَ فيه، فيلزَمُ أنَّ العباداتِ كُلَّها/ يُشْتَرطُ فيها القَصْدُ، لأنَّها إنما شُرِعَتْ لتعظيمِ الله تعالى، فهذا ضابطُ ما يُمكنُ فيه النيةُ، وما لا يُمكنُ، وضابطُ ما يُحتاج إلى النية ممَّا يُمكن، وما [لا] يَحْتاجُ شرعاً، وهذه المباحثُ مُسْتَوْعَبَةٌ في كتابِ «الأُمنِيَّة في إدراك النية»[1]، ومبسوطةٌ أكثرَ من هذا، وهناكَ مسائلُ من هذا الباب كثيرةٌ، وها أنا أُذيِّلُ هذا الفرقَ بأربعِ مسائل:

٥٩/ب

المسألةُ الأولى: تقدَّمَ أنَّ الإنسانَ لا ينوي إلا فِعْلَ نفسهِ، وما هو مُكْتَسَبٌ له، وذلك يُشْكِلُ بأننا ننوي الفَرْضَ والنَّفْلَ مع أنَّ فَرضيَّةَ الظُّهْرِ مثلاً، ونَفْلِيَّةَ الضحى ليستا من فِعْلِنا، ولا من كَسْبِنا، بل حُكْمان شرعيان، والأحكامُ الشرعية صِفةُ الله تعالى وكلامُه، ليست مفوَّضةً للعبادِ، فكَيفَ صحَّتِ النيَّةُ في الأحكام؟

والجوابُ عنه: أنَّ النيَّةَ تتعلَّقُ بغير المُكْتسِبِ تَبَعاً للمُكْتَسِب، أمَّا استقلالاً فلا[2]، وبهذا نُجيبُ عن سؤالٍ صعبٍ، وهو: أنَّ الإمامَ ينوي

---

(١) «الأمنية في إدراك النية»: ٢٧.

(٢) قولهُ: «المسألة الأولى... إلى قوله: أمَّا استقلالاً فلا» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ماذا يريدُ بقوله: إنَّا ننوي الفَرْضَ والنَّفْلَ؟ أيُريدُ أنَّا نقصدُ جَعْلَ الفَرْضِ فَرْضاً، والنَّفْلَ نَفْلاً، أم يُريدُ أنَّا نقصدُ إيقاعَ الصلاةِ التي هي فرضٌ، أو الصلاةِ التي هي نَفْلٌ؟ فإنْ أرادَ الأوَّلَ، فذلك ليس لنا، ولا أُمِرنا بأن نَنْوِيه، ولا يصحُّ ذلك لا بحُكْم التَّبَعِ، ولا بغيرِ ذلك من الوجوه، وإن أرادَ أنَّا نقصدُ إيقاعَ الصلاةِ التي هي فرضٌ، أو نَفْلٌ، فليس في هذا تُعَلِّقُ نيَّتُنا بالفَرْضِيَّةِ والنَّفْلية، وإنما تعلَّقت بالصلاةِ التي من صِفتِها الفَرْضيةُ أو النفلية، وذلك الذي هو من فِعلِنا وأُمِرْنا بأن نَنْوِيَه.

الإمامةَ في الجُمعةِ وغيرِها مع أنَّ فِعْل الإمامَ مساوٍ لفعلِ المُنفردِ، وإذا لم تكُن الإمامةُ فِعْلاً زائداً، فهذه نِيَّةٌ بلا مَنْوِيٍّ، فلا تُتَصَوَّرُ؟

والجوابُ عنه: أنَّ مُتعلِّقَ النيةِ كَوْنُه مقتدىً به، وهذا وإن لم يكُن من فِعله، لكنْ صَحَّت نِيَّتُه تَبَعاً لما هو من فِعله[1].

المسألةُ الثانية: كثيرٌ من الفقهاءِ يعتقدُ أنَّ الذي نَسيَ صلاةً من الخمس، وشَكَّ في عَيْنِها فإنه يُصَلِّي خمساً، فيقول: هذا مترَدِّدٌ في نِيَّتهِ، ولا تصحُّ النيةُ في التردُّد، فتكون النيةُ هٰهُنا مستثناةً من القاعدة، وليس كما قالوا، بل الشكُّ نَصَبَه الشارعُ سَبَباً لإيجابِ خمسِ صلوات، فهو جازمٌ بوجوبِ الخَمْسِ عليه لوجودِ سَببِها الذي هو الشكُّ[2].

المسألةُ الثالثة: النيةُ لا تحتاجُ إلى نيةٍ، قال جماعةٌ من الفضلاء: لئلاَّ يلزمَ التسلسلُ، ولا حاجةَ إلى التعليلِ بالتسلسلِ، بل النيةُ من القاعدةِ المتقدمةِ وهي أنَّ صورتَها كافيةٌ في تحصيلِ مصلحتِها، لأنَّ مصلحتَها التمييزُ، وهو حاصلٌ بها سواءٌ قُصِدَ ذلك أو لم يُقْصَدْ، فاستغنت عن النية[3].

المسألةُ الرابعة: قال بعضُ الفقهاءِ: إذا قصدَ الإنسانُ صلاةَ الظُّهْرِ مثلاً، فإذا قال في نفسه: نويتُ فَرْضَ صلاةِ الظهر مثلاً، خرجَتْ سُنَنُ

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: أليس تَعْيينُه نَفْسَه للاقتداء به، وتقدُّمُه لذلك من فِعْلهِ؟ فذلك هو مُتعلِّقُ نِيَّتِه، وسَهُلَتْ الصعوبةُ، والحمدُ لله.

(٢) صحَّح ابن الشاط هذه المسألة الثانية.

(٣) علَّق ابن الشاط على المسألة الثالثةِ بقوله: لقائلٍ أن يقولَ: لا يلزَمُ التسلسلُ، لأنَّه إذا نوى إيقاع صلاة الظهر مثلاً لا بُدَّ له أنْ يَنْوِيَ امتثالَ أمرِ الله تعالى في إيقاع الصلاة منويةً، فإنَّ النيةَ في الصلاةِ مشروعةٌ شَرْعاً في صحَّتِها، ولم يُشْرَعْ له أنْ ينويَ نيةَ الامتثالِ حتى يلزَمَ التسلسلُ، وعلى ذلك لا يصحُّ قوله هو: إنَّ النية لا تحتاج إلى النية، والله أعلم.

صلاةِ الظهر عن أنْ تكون مَنْوِيَّةً، فلا يُثابُ عليها، وما قاله أحد، فيتعيَّنُ عليه حينئذٍ أن يقصِدَ لما في الظهر من فَرْضٍ فيَنْويه، وإلى ما فيه من سُنَّةٍ فينويه حتى يُبْرِىء ذِمَّتَه بالأول، ويُثابَ بالثاني، ولم يقُلْ أحدٌ باشتراطِ نِيَّتَيْن، فما الجوابُ عنه؟

والجوابُ: أن ينويَ/ فَرْضَ صلاةِ الظُّهْرِ، أو صلاةَ الظُّهْرِ، وتكفي هذه النيةُ المُجْمَلةُ في انسحابِها على فروضِ الصلاة وسُنَنِها، فإنَّ الشرعَ لم يشتَرِط التفصيلَ في النية، ولذلك إنَّه لا يلزَمُه أنْ ينويَ عددَ السجداتِ وغيرَها من أجزاءِ الصلاة، بل يكتفي بانسحابِ النية على ذلك على وَجْه الإجمال[1]. ٦٠/أ

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في المسألة الرابعة.

الفرقُ التاسعَ عَشَرَ
بين قاعدَتي ما تُشْرَعُ فيه البَسْمَلَةُ، وما لا تُشْرَعُ فيه البسملة

أفعالُ العبادِ ثلاثةُ أقسام: منها ما شُرِعَتْ فيه البَسْمَلَةُ، ومنها ما لا تُشْرَعُ فيه البَسْمَلة، ومنها ما تُكْرَهُ فيه.

فالأولُ: كالغُسْلِ، والوُضوءِ، والتَّيمُّمِ على الخلاف، وذَبْحِ النُّسُكِ، وقراءةِ القرآن، ومنه مباحاتٌ ليست بعباداتٍ كالأكلِ، والشُّربِ، والجماع.

والثاني: كالصلواتِ، والأذانِ، والحجِّ، والعُمرة، والأذكارِ، والدُّعاءِ.

والثالثُ: المُحرَّمات، لأنَّ الغرضَ من التسميةِ حصولُ البَرَكة في الفعل المُبَسْمَلِ عليه، والحرامُ لا يُرادُ كَثْرتُه، وكذلك المكروهُ، وهذه الأقسامُ تتحصَّلُ من تفاريعِ أبوابِ الفقه في المذهب.

فأما ضابطُ ما تُشْرَعُ فيه التسمية من القُرُباتِ وما لم تُشْرَعْ فيه، فقد وقع البحثُ فيه مع جماعةٍ من الفضلاء، وعَسُرَ تحريرُ ذلك وضَبْطُه، وأنَّ بعضَهم قد قال: إنّها لم تُشْرَعْ في الأذكارِ وما ذُكِر معها، لأنها بَرَكَةٌ في نفسها، فورد عليه قراءةُ القرآن، فإنَّها من أعظمِ البرَكات مع أنها شُرِعَت فيه، فالقصدُ من هذا الفرقِ بيانُ عُسْرِه، والتنبيهُ على طلبِ البَحْثِ عن ذلك، فإنَّ الإنسانَ قد يعتقدُ أنَّ هذا لا إشكالَ فيه، فإذا نُبِّه على الإشكالِ استفادَه، وحَثَّه ذلك على طلبِ جوابِهِ، والله تعالى خَلَّاقٌ على الدوام يهَبُ فَضْلَه لمن يشاءُ في أيِّ وقتٍ شاء[1].

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في الفرق التاسعَ عَشر.

الفرقُ العشرون

بين قاعدةِ الصوم وقاعدةِ غيرِه من الأعمال الصالحة

ورد في الحديثِ الصحيحِ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «كُلُّ عَمَلِ ابنِ آدَم له، إلّا الصومَ فإنّه لي وأنا أجزي به»[1]، فخصَّصَه صاحبُ الشرعِ بهذه الإضافةِ الموجبةِ للتشريفِ له على غيره، مع أنَّ الفتاوى على أنَّ الصلاةَ أفضلُ منه، وذلك في الحديث أيضاً، قال عليه الصلاة والسلام: «أفضَلُ أَعمالِكم الصلاة»[2]. وعن عُمر بنِ الخطابِ رضي الله تعالى عنه أنَّه كتب إلى عُمَّالهِ: «إنَّ أهمَّ أَمْرِكم عندي الصلاةُ»[3] الأثرُ المشهور، ومع ذلك فلا بُدَّ لهذهِ الإضافةِ والتخصيصِ من فارقٍ أوجَبَ ذلك، وذكر العلماءُ رضي الله عنهم فيه فُروقاً.

---

(١) أخرجه البخاري (١٩٠٤)، ومسلم (١١٥١)، وصحَّحه ابن حبَّان (٣٤٢٢) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) لم أهتدِ إليه بهذا اللفظِ، وثبت عند مسلم (٨٥) (١٤٠) من حديث عبد الله بن مسعود، عن النبيِّ ﷺ قال: «أفْضَلُ الأعمال ـ أو العمل ـ الصلاةُ لوَقْتِها، وبرُّ الوالدين».
وأخرج الحاكم ١/ ١٣٠ وصحَّحه، ووافقه الذهبي والبيهقيُّ في «السنن الكبرى» ١/ ٨٢، وفي «الشُّعب» (٢٧١٣) من حديث ثوبان. . أن رسولَ الله ﷺ قال: «استقيموا ولن تُحصوا، واعلموا أنَ خَيْرَ دينكم الصلاة، ولا يحافظُ على الوضوءِ إلّا مؤمن».
وهو في «سنن ابن ماجه» (٢٧٨) لكن في إسناده ليث بن أبي سُلَيْم، صدوق اختلط جدّاً، فلم يتميز حديثُه فترك، ولكنَّه يتقوى بما قبله.

(٣) أخرجه مالك في «الموطّأ» ١/ ٣٩، وهو في مصنَّف عبد الرزاق (٢٠٤٢)، و«السنن الكبرى» ١/ ٤٥١ للبيهقي.

أحدُها: أنه أمرٌ خَفِيٌّ لا يُمكنُ أن يُطَّلَعَ عليه، فلذلك نبَّه على شَرفهِ بخلافِ الصلاة والجهادِ وغيرِها، وورد عليه/ الإيمانُ والإخلاصُ وأعمالُ القلب الحَسَنةُ، كُلُّها خَفِيَّةٌ مع أنَّ الحديثَ تناولها بعُمومه.

٦٠/ب

وثانيها: أنَّ جَوْفَ الإنسانِ يبقى خالياً، فيحصُلُ تشبُّهٌ بصفةِ الربوبية، فإنَّ الصَمَدَ هو الذي لا جَوْفَ له على أحدِ الأقوالِ فيه[1]، ويَرِدُ عليه الاشتغالُ بالعلومِ، فإنَّ العِلْمَ من أجلِّ صفاتِ الربوبية، فمَنْ حَصَّله فقد حَصَلَ له شَبَهٌ عظيمٌ، وكذلك الانتقامُ من المجرمين، والإحسانُ إلى المؤمنين، وتعظيمُ الأولياءِ والصالحين، كلُّ ذلك إذا صدرَ من العبد كان فيه التخلُّقْ بأخلاقِ ربِّ العالمين، ومع ذلك فهو مُفَضَّلٌ عليها بعمومِ الحديثِ المتقدِّم.

وثالثها: أنَّه اختُصَّ بتَرْكِ الإنسانِ لشهواتهِ وملاذِّه في فَرْجهِ وفَمِه، وذلك أَمرٌ عظيمٌ يُوجبُ الثناءَ والتشريفَ بالإضافةِ المذكورة، ويَرِدُ عليه أنَّ الجهادَ أعظمُ في ذلك، فإنَّ الإنسانَ فيه مُؤْثِرٌ بمُهْجَتِهِ وجميع جَسَدِهِ، وحياتِه، فيذهبُ جميعُ الشهواتِ تَبَعاً لذهابِ الحياة، وكذلك الحجُّ يتركُ فيه العبدُ المَخيطَ، والطيبَ، والتنظيفَ، ويفارقُ الأوطانَ والأوطارَ والأهلَ والأولادَ والإخوانَ، ويرتكبُ الأخطارَ في الأسفارِ، ومع ذلك [فهو] بجميعِ ذلك مُفَضَّلٌ عليه بعمومِ الحديث.

ورابعُها: أَنَّ جميعَ العباداتِ وقعَ التقرُّبُ بها لغيرِ الله تعالى إلاّ الصومَ، فإنه لم يُتَقَرَّبْ به لغيرِ الله تعالى، فلذلك خُصِّصَ بالإضافةِ،

(١) انظر «تفسير ابن كثير» ٨/ ٥٢٨ حيث استوعبَ أقوالَ أهلِ العلم في معنى «الصمد»، ثم نقل عن الإمامُ الطبراني في كتاب «السنَّة» له قوله: وكلٌّ هذه صحيحةٌ، وهي صفاتُ ربِّنا عزَّ وجلَّ، وهو الذي يُصْمَدُ إليه في الحوائج، وهو الذي قد انتهى سُؤددهُ، وهو الصمدُ الذي لا جَوْفَ له، ولا يأكلُ ولا يشربُ، وهو الباقي بعد خَلْقهِ.

وورِدَ عليه أنَّ الصومَ أيضاً وقعَ التقرُّبُ به إلى الكواكب، فيما يتعاناه أربابُ الاستخدامات للكواكب.

وخامسها: أنَّ الصومَ يوجبُ تَصْفيةَ الفِكْرِ، وصفاءَ العقل، وضَعْفَ القوى الشهوانية بسبب الجوع وقلَّةِ الغذاء، ولذلك قال عليه السلام: «لا تدخلُ الحِكْمَةُ جَوْفاً مُلِىء طعاماً»[1]، وفي حديثٍ آخرَ: «البِطْنَةُ تَذْهَبُ بالفِطْنَة»[2]، ولا شَكَّ أنَّ صفاءَ العقلِ وضَعْفَ الشهوةِ البهيميةِ مما يوجبُ حُصولَ المعارفِ الربانية، والأحوالِ السَّنِيَّة، وهذه مَزِيَّةٌ عظيمةٌ تُوجبُ التشريفَ بالإضافةِ المخصوصة، ويَرِدُ عليه أنَّ الصلاةَ ومناجاةَ الربِّ سبحانه وتعالى، والمراقبةَ له في ذلك، والتزامَ الأدبِ معه، والخضوعَ لديه مما يوجبُ حصولَ المعارفِ والأحوالِ، والمواهبِ الربانية لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩] و﴿ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ ﴾ [الحديد: ٢٨]، إلى غيرِ ذلك من الآياتِ الدالَّةِ على أنَّ الأعمالَ الصالحةَ دالَّةٌ على سببِ المواهب والنورِ والهدايةِ وجزيلِ الفضائل، فينبغي أن يكونَ مترتِّباً على الصلاة أكثرَ إذا وقعَتْ من/ المكلَّفِ على وجهها، لقوله تعالى فيما حكاه نبيه ﷺ عنه: «مَنْ تقرَّبَ إليَّ شِبْراً تقرَّبْتُ إليه ذِراعاً، ومَنْ تقرَّب إليَّ ذِراعاً تقرَّبْتُ إليه باعاً، ومَنْ أتاني مَشْياً أتيته هَرْولة»[3] والمُصَلِّي يتقرَّبُ أكثرَ، فيكونُ فَضْلُ الله عليه أعظمَ. ٦١/أ

---

(١) هذا من كلامِ الحسن البصري، ذكره بنحوه ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٤٧١.

(٢) ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة»: ١٧٥ من كلام عمرو بن العاص وغيره من الصحابة، أما أن يكون مرفوعاً، فلا.

(٣) هو جزءٌ من حديثِ أبي هريرة، أخرجه البخاري (٧٤٠٥)، ومسلم (٢٦٧٥).

وذُكِرَ مع هذه الوجوه وُجوهٌ أُخَرُ، كُلُّها ضعيفةٌ غيرُ سالمةٍ من النقضِ، ولم أرَ فيه فَرْقاً تَقَرُّ بهِ العينُ، ويسكنُ إليه القلب، غيرَ أني أوقَفْتُكَ على أكثرِ ما قيل فيه مما هو قويُّ المناسبة وما يرِدُ على ذلك، وأنتَ من وراءِ الفحصِ والبحثِ في ذلك[1].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذا الفرقِ بقوله: أحسَنُ ما قيل في ذلك عندي القولُ الذي افتتَح به، وهو أنه أَمرٌ خَفِيٌّ لا يُمكن الاطلاعُ عليه حقيقةً لغيرِ الله تعالى، وما أوردَ عليه من النقضِ بالإيمانِ وسائرِ أعمال القلوب، يُجابُ عنه بحَمْلِ الحديثِ على أنَّ المرادَ به الأعمالُ الظاهرةُ لا الباطنةُ، وأنَّ الصومَ اختُصَّ دونَها بهذه المزيَّةِ، ولا يَرِدُ عليه كونُ الصلاةِ أفضَلَ منه، لأنه لا تعارُضَ بين المَزِيَّةِ والأَفْضليةِ على ما قَرَّرَ هو بعدَ هذا، والله أعلم.

الفرقُ الحادِي والعشرون
بين قاعدةِ الحَمْلِ على أولِ جُزئيات المعنى، وقاعدةِ الحَمْلِ على أولِ أجزائه، أو الكُلِّيةِ على جُزْئيِّها، وهو العُمومُ على الخصوص

هذا المعنى قد التبس على جمع كثيرٍ من فقهاء المذهب وغيرهم، وهذا الموضعُ أَصْلُه إطلاقٌ وقع في أصول الفقه: أنَّ ترتيبَ الحُكْمِ على الاسمِ، هل يقتضي الاقتصارَ على أَوَّلهِ أم لا؟ قولان، فلما وقع هذا الإطلاقُ للأصوليين عمل جماعةٌ من الفقهاء على تخريجِ الفروعِ عليه على خلاف ما تقتضيه هذه القاعدة، ولا بُدَّ من بيان قاعدتين:

القاعدة الأولى: تحقيقُ الجُزئيِّ ما هو؟ وله معنيان:

أحدُهما: كُلُّ شخصٍ من نوعٍ كزيدٍ وعمرٍو وغيرِهما من أفرادِ الإنسان، وكذلك كُلُّ شخصٍ من نوعٍ كالفرس المُعيَّنِ من نوع الفرسِ، والحجرِ المُعيَّنِ من نوعِ الحجارة، ونحو ذلك.

وثانيهما: ما اندرج تحتَ كُلِّيٍّ هو وغيرُه، وهذا أَعمُّ من الأولِ، فإنه يصدُقُ على الأشخاصِ كزيدٍ وعمرو، لاندراجِهما تحت مفهومِ الإنسان والحيوانِ وغيرِهما، ويَصْدُقُ أيضاً على الأنواعِ والأجناسِ التي ليست بأشخاصٍ، لاندراجِها تحت كُلِّيٍّ هي وغيرُها، فالإنسانُ مُنْدَرِجٌ تحت الحيوان مع الفرسِ، والحيوانُ مع النباتِ مُنْدَرِجٌ تحت النامي، والنامي والجَمادُ مُندرجان تحتَ الجسم، فهذان هما معنى الجزئي؟

القاعدة الثانية: بيانُ الجُزءِ، وهو الذي لا يُعْقَلُ إلّا بالقياسِ إلى كُلٍّ، فالكُلُّ مُقابلٌ للجزءِ، والكُلِّيُّ مقابلٌ للجزئي، فالخَمسةُ من العَشرةِ جزءٌ، والحيوانُ من الإنسان جزءٌ، والإنسانُ كلٌّ لتركُّبه من الحيوان والناطق[1].

وههنا قاعدةٌ: وهي أنَّ اللفظَ الدالَّ على الكلِّ دالٌّ على جزئهِ في الأمرِ وخبرِ الثبوت، بخلافِ النهي وخبرِ النفي[2]. فإذا أوجبَ الله تعالى ركعتَيْن، فقد أوجب ركعة[3]. وإذا قلنا: عِنْدَ زيدٍ نصابٌ، فعِنْدَه عشرةُ دنانير[4]. أما إذا نهى الله تعالى عن ثلاثِ ركعاتٍ في الصُّبحِ، فلا يلزَمُ منه النهيُ عن ركعتين[5]، وإذا قلنا: ليسَ عنده نصابٌ، لا يلزَمُ أن لا يكونَ عنده عشرةُ/ دنانيرَ، بل تسعةَ عَشَرَ[6]، والسرُّ في ذلك أنَّ النهيَ يَعتمدُ إعدامَ الحقيقة، وعَدَمُ الحقيقةِ يصدقُ بعَدَمِ جزءٍ واحدٍ منها، ولا يتوقَّفُ عَدَمُها على عَدَمِ جميعِ أجزائها كما يُعْدَمُ النصابُ بدينار، فكذلك خبرُ النَّفْي[7].

٦١/ب

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي السابق إلى قوله: والناطق.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذه القاعدةِ غير صحيح، بل اللفظُ الدالُّ على الكُلِّ دالٌّ على جُزْئهِ مُطْلقاً.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد: فقد أوجبَ ركعةً منفردةً، فممنوع، وإن أراد: فقد أوجبَ ركعةً مقارِنةً لأُخرى، فمُسَلَّم.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: فعنده عشرةُ دنانيرَ منفردة، فممنوع، وإنْ أراد: فعنده عشرةُ دنانيرَ مُقْتَرنة بأُخرى، فمُسَلَّم.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد: لا يلزَم النَّهيُ عن ركعتين مُسْتَقلَّتَيْن ليس معهما ثالثةٌ، فمُسَلَّمٌ، وإنْ أراد: لا يلزمُ النَّهْيُ عن ركعتَيْن مُتَّصِلتين بثالثةٍ، فممنوع.

(٦) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: لا يلزَمُ أن لا تكونَ عنده عشرةُ دنانيرَ منفردة فمُسَلَّمٌ، وإن أَراد: لا يلزَمُ أنْ لا تكون عنده عَشرةُ دنانير مع عَشرةٍ أُخرى، فممنوع.

(٧) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إذا عُدِمَ من النِّصابِ دينارٌ لم يَبْقَ نِصابٌ ولا جُزْءُ نصابٍ، فإنَّ الدينارَ لا يكونُ جُزْءَ نصابٍ إلّا مع تسعةَ عَشَرَ، ولا تكونُ التسعةَ عَشَرَ=

أمَّا ثبوتُ الحقيقةِ، فيتوقَّفُ على ثبوتِ جميعِ أجزائها، فلا يثبُتُ النصابُ إلّا بثُبوتِ جميعِ عشرين ديناراً، وكذلك الأمرُ بتحصيلِ المُركَّبِ يتوقَّفُ على تحصيلِ جميع الأجزاءِ، فلا تحصُلُ الركعتان حتى تتحصَّلَ كلُّ واحدةٍ منهما، فلذلك دلَّ الأمرُ وخبرُ الثبوتِ على ثبوتِ الجُزءِ دُونَ النهي، وخَبرِ النفي[1]. واللفظُ الدالُّ على الكُلِّيِّ لا يدلُّ على جزئيٍّ من جُزئيّاته مُطلقاً من غير تفصيل، بل إنما يُفْهَمُ الجُزئيُّ من أمرٍ آخَرَ غيرِ اللفظِ، فإذا قُلنا: في الدارِ جِسمٌ، لا يدلُّ على أنه حيوانٌ، وإذا قُلنا: فيها حيوانٌ، لا يدلُّ ذلك على أنه إنسان، وإذا قُلنا: فيها إنسانٌ، لا يدلُّ ذلك على أنه مُؤمِنٌ أو كافرٌ، وإذا قُلنا: فيها مؤمنٌ، لا يدلُّ ذلك على أنه زيد[2]. إذا تقرَّرت هذه القاعدةُ، ظهرَ أنَّ حَمْل اللفظِ على أدنى مراتبِ جُزئيّاته لا تكونُ فيه مخالفةٌ للَفْظِهِ لعَدمِ دلالتهِ على غيرِ هذا الجزئي[3]،

= جُزْءَ نِصابٍ إلّا مع دينارٍ، أما إذا انفردَ دينارٌ، فلا يُقالُ فيه: جزءُ نصابٍ إلا بضَرْبٍ من المجازِ والتوسُّعِ، وكذلك القولُ في التِّسعةَ عَشَرَ، لأنَّ الدينارَ والتِّسعةَ عَشَر اجتماعُ كُلٍّ واحدٍ منهما مع الآخر ممكنٌ، فإذا اجتمعا صارَ المجموعُ نِصاباً، فعندَ الاجتماعِ كُلُّ واحدٍ منهما جزءُ نِصابٍ حقيقةً، وعند الافتراقِ كُلُّ واحدٍ منهما جُزْءُ نِصابٍ مَجازاً، فاللازمُ حقيقةً خلافُ قوله، وهو أنه متى عُدِمَ جُزءٌ عُدِمَ جميعُ الأجزاء، أي: لم تتألَّفْ تلك الحقيقةُ ولم تكْمُلْ، فلم تتحقَّق، ولم يُوجدْ شيءٌ من أجزائِها، فالصحيحُ أنه متى انتَفتِ الحقيقةُ انتفى جميعُ أجزائها.

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّ النهيَ وخَبرَ النفي يستلزمان جميعَ أجزاءِ المنهيِّ، والمنفيِّ عنه، كما يَسْتلزِمُ الأمرُ وخبرُ الثبوتِ جميعَ أجزاءِ المأمورِ به والمُثْبَتِ، وتبيَّن أنَّ التسعةَ عَشَرَ الموجودةَ دونَ الدينارِ ليست جزءاً ولا أجزاءَ النصابِ حقيقةً، بل بنوعٍ من المجاز.

(٢) قوله: «واللفظُ الدالُّ... إلى قوله: أنه زيد» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: مرادُهُ جزءُ شيءٍ مُعَيَّنٍ، وذلك صحيح.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل فيه مخالفةٌ للَفْظِهِ. وقولُه: «لعَدم دلالتهِ على غيرهذا الجزئي» لا يُفيدُه مقصودُه، وكما لا يدلُّ على غيرِ هذا الجزئيِّ لا يدلُّ عليه أيضاً.

أما إذا حَمَلْنا اللفظَ على أَقَلِّ الأجزاءِ، فقد خالفنا اللفظَ، فإنه يدلُّ على الجزءِ الآخَرِ وما أتَيْنا به، ومخالفةُ لفظِ صاحبِ الشرعِ لا تجوزُ بخلافِ الأول، فإذا قال الله تعالى: صوموا رمضان، فمن عَمَدَ إلى الاقتصارِ على أقلِّ أجزائه، فقد خالفَ لفظَ صاحبِ الشرع[1] بخلافِ ما إذا قال الله تعالى: أعتقوا رقبة، فعَمَدْنا إلى رَقبةٍ تساوي عشرةً، وتركنا الرَّقَبةَ التي تساوي ألفاً، لا نكون مخالفين للفظِ صاحبِ الشرع[2]، وبهذا يظهَرُ بُطلانُ قولِ مَنْ يُخَرِّجُ الخلافَ في غَسْلِ الذكرِ من المَذْيِ، هل يُقْتَصَرُ فيه على الحَشَفةِ أم لا بُدَّ من جملته على هذه القاعدةِ، لأنَّ هذا اقتصارٌ على جزءٍ لا جزئي، فهو كالاقتصارِ على يومٍ من رمضان فلا يصحُّ.

وكذلك تخريجُ الخلافِ في التيمُّم: هل هو إلى الكُوعَيْن، أو إلى المِرْفَقَيْن، أو إلى الإبطَيْن على هذه القاعدةِ لا يصحُّ أيضاً، فإنَّ الكُوعَ جُزءُ اليدِ لا جُزْئيٌّ منها، فكان كالاقتصارِ على يومٍ من رمضان، وكُلُّ ما هو من هذا القبيلِ من التخريج ليس بصحيح. فتأمَّله، فهو كثيرٌ في مذهبِ مالكٍ وغيرِه، وكذلك حَمْلُ اللفظِ العامِّ على بعض أفرادِهِ تَرْكٌ لظاهرِ العموم من غيرِ دليلٍ، وهو باطلٌ إجماعاً، فيُجْتَنَبُ في هذا البابِ حَمْلُ الكُلِّ على بعضِ أجزائه، وحَمْلُ الكُليَّةِ على بعضِ جزئياتها، وهو

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا صحيح.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ في المثالِ الذي أورده صحيحٌ، لكنَّه ليس مِثالاً لما قصَد، فإنه قصَد تمثيلَ الكُلِّيِّ، وليس الرقبةُ المُنكَّرةُ من الكُلِّي، بل من المُطلق، فلا يحصلُ مقصودُه من ذلك بمثالهِ الذي مَثَّل، إلَّا أنْ يُريدَ بالكُليِّ المُطْلَقَ، فيكونُ بذلك مخالفاً لأهلِ الأصول في اصطلاحِهم.

حملُ/ العامِّ على بعضِ الخُصوصيات، فهذه كُلُّها تخْريجاتٌ باطلة[1]، ٦٢/أ
بل التخريجُ الصحيحُ في فروعٍ:

منها فَرْعُ الحضانةِ، هل تستحقُّه الأمُّ إلى الإِثّغارِ[2]، أو إلى البلوغ؟ قولان، يناسبُ تخريجُهما على القاعدةِ، بسببِ أنَّ قولَه عليه السلام: «أنْتِ أحقُّ به ما لم تنكحي»[3]، كما جاء في الحديثِ المشهورِ يَقْتضي ثُبوتَ الأَحَقِّيَّةِ لها، أمَّا غايةٌ مُعَيَّنةٌ فلم يذكُرْها صاحبُ الشرعِ غَيْر غاية تتعلَّقُ بها هي وبحالها، وهي عدَمُ الزواج، أمَّا غايةٌ تتعلَّقُ بحالهِ هو فلمْ يذكُرْها صاحبُ الشرعِ، بل الأحَقِّيَّةُ فقط، وهي تصدقُ بطريقَيْن، فأَدناهما الإثِّغارُ وأعلاهما البلوغُ، فإذا حَمَلْنا الحضانةَ على الإِثغارِ لا نكون مُخالفين لمُقْتضى لفظِ الأَحَقِّيَّةِ باعتبارِ حاله، فقد وَفَّيْنا بالقاعدةِ مع عَدَمِ مخالفة اللفظ.

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: مضمونُ قولهِ: الفَرْقُ بين الكُلِّ ـ فلا يُحْمَلُ اللفظُ الدالُّ عليه على جُزْئهِ ـ وبينَ الكُلِّيِّ، فيُحْمَلُ اللفظُ الدالُّ عليه على جُزْئِيِّه. فأما قولهُ: إنَّه لا يُحْمَلُ لفظُ الكُلِّ على جُزْئه، فهو الصحيحُ وأما قولهُ: إنَّ الكُلِّيَّ يُحمَلُ على جُزْئِيِّه، فليس بصحيحٍ، فإنَّ القائِلَ إذا قال: الرجلُ خيرٌ من المرأةِ، يُريدُ أنَّ هذا الجنسَ على الجملةِ خيرٌ من هذا الجنسِ على الجملةِ، لا أنَّ كُلَّ واحدٍ واحدٍ من جزئياتِ هذا الجنس خيرٌ من كلِّ واحدٍ واحدٍ من جزئيات هذا الجنس، ومَنْ حَمَلَ الكُلِّيَّ على جُزْئِيِّه في هذا المثال، فقد أخطأ، كمَنْ حَمَلَ الكُلِّيَّ على جُزْئهِ، وإنما حمل شهابَ الدين على تسويغِ ذلك في الكُلِّيِّ دون الكُلِّ اعتقادُه أنَّ المُطْلَقَ هو الكُلِّيُّ، وليس كذلك، بل المُطْلَقُ جُزئيٌّ مُبْهَمٌ غيرُ مُعَيَّنٍ، فلذلك جاز فيه الحَمْلُ على أيِّ جُزئيّ كان، وما قاله مِن أنَّه يجبُ اجتنابُ حَمْلِ الكُلِّيةِ على بعضِ جزئياتها صحيحٌ، ومرادُه إذا لم يكن مُخصَّصاً.

(٢) الإثِّغارُ: نباتُ الأسنان بعد سُقوطها.

(٣) أخرجه أحمد ١١/ ٣١١، وعبد الرزاق في «المصنَّف» (١٢٦٤٧)، وأبو داود (٢٢٧٦) وإسناده حسن، وانظر تمام تخريجه والاحتجاج له في التعليق على «المسند».

فإنْ قُلْتَ: فقد خُولفَت الغايةُ المَقولةُ بالنسبةِ إلى حالِها هي، وهي عَدَمُ الزواج.

قلتُ: مُسَلَمٌ، لكنَّ هذه الغايةَ هي إشارةٌ إلى المانع، وأن زواجَها مانعٌ من ترتيبِ الحُكْمِ على سَبَبِهِ، والمانعُ وعَدَمُه لا مَدْخَلَ لهما في ترتيبِ الأحكامِ، بل في عَدَم ترتُّبها، كما تقدَّم أنَّ المؤثِّرَ في المانعِ إنما هو وجودُه في العَدَم، لا عَدَمُه في الوجود، والتخريجُ إنَّما وقعَ فيما اقتضاه اللفظُ من موجَبِ الحكم، وسببهِ، وما يترتَّبُ عليه الثبوت[1].

ومنها: التفرقةُ بين الأَمَةِ وولدِها؛ اختلف العلماءُ فيه أيضاً: هل يُمْنَعُ ذلك إلى البلوغِ أو الإثغارِ؟ وهو المشهورُ في هذا دُونَ الأَولِ، وتخريجُه على القاعدةِ مُتَيسِّرٌ أيضاً حَسَنٌ بسبب أنَّ قوله عليه السلام: «لا تُوَلَّهُ والدةٌ على ولدها»[2] عامٌّ في الوالدات والمولودين من جهةِ أنَّ «والدة» نكرةٌ في سياقِ النَّفْيِ فتَعُمُّ، «وولدُها» اسمُ جنسٍ أُضيفَ فيَعُمُّ، وعامٌّ في الزمانِ أيضاً من جهةِ أنَّ «لا» لنفيِ الاستقبالِ على جهة العمومِ ومنه ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾ [الأعلى: ١٣] فإنَّ ذلك يعمُّ الأزمنةَ المُسْتقبلةَ،

---

(١) قولهُ: «بل التخريج... إلى قوله: يترتَّبُ عليه الثبوت» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في المسألةِ صحيحٌ غَيْرَ قولهِ: فإذا حَمَلْنا الحضانةَ على الإثغارِ لا نكونُ مخالفين لمُقتضى لفظِ الأَحَقِّيةِ باعتبارِ حاله فقد وَفَّيْنا بالقاعدة مع عدم مخالفةِ اللفظ، فإنه ليس من القاعدة التي أشار إليها وهي حَمْلُ الكُلِّيِّ على جُزْئيِّه، بل هو من قاعدةِ المطلق.

(٢) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» ٨/ ٥، وضعَّفه الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ٣/ ١٥، وأخرجه ابن عدي في «الكامل» ١/ ٢٩٦ بلفظِ: «لا يُولَّهَنَّ ولدٌ على والدةٍ» وفي إسناده إسماعيل بن عياش ضعيف في غير الشاميين، والحجَّاجُ بن أرطاة مدلِّس ولم يُصرِّح هنا بالتحديثِ، فالإسنادُ ضعيف، وانظر «نيل الأوطار» ٣/ ٥٤٥-٥٤٦.

غَيْرَ أنَّه مُطلقٌ في الأحوالِ، [لأنَّ القاعدةَ أنَّ العامَّ في الأشخاصِ مُطْلقٌ في الأحوال،][(١)] وإذا كان مُطلقاً في الأحوالِ فهو يتناولُ أمراً كُلِّياً يَصْدُقُ في رتبةٍ دنيا وهي الإثِّغارُ، ورُتْبةٍ عُليا وهي البلوغُ، [فإذا] خُرِّجَ الخلافُ على القاعدةِ من هذا الوجه، استقامَ، لأنه حَمْلُ اللفظِ على أدنى مراتبِ جُزئياته، ولا يخالفُ اللفظَ الدالَّ على الكُليِّ.

وأما عمومُ «لا» فهو راجع إلينا [كأنه قال][(٢)]: حُكْمُ الله تعالى عليكم ذلك في جميعِ الأزمنةِ المُستقبلةِ من زمنِ هذا الخطاب، وليس عمومُه بالنسبة إلى الأُمّهات والأولاد، فلم تكن فيه معارضةٌ لعدمِ العمومِ في الوالدات فتأمَّلْ ذلك[(٣)].

ومنها: قولهُ تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء: ٦]، اختلف العلماء هل مَحْمَلهُ على/ أَدنى مراتبِ الرُّشْدِ، وهو الرُّشْدُ في المالِ خاصَّةً، قاله مالك رحمه الله أو على أعلى مراتبِ الرُّشْدِ، وهو الرُّشْدُ في المالِ والدينِ قاله الشافعي[(٤)]؟ مع أنَّ الرُّشْدَ ذُكِرَ

٦٢/ب

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرك من المطبوع.

(٢) زيادة من المطبوع يستقيم بها السياق.

(٣) قولهُ: «ومنها التفرقةُ... إلى قوله: فتأمَّل ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذه المسألةِ صحيحٌ، غَيْرَ قوله: فهو يتناولُ أَمراً كُلِّياً، فإنَّه ليس بكُلِّيٍّ، كيف وقد نَصَّ هو على أنه مُطْلَقٌ، وهو قوله: فإذا خُرِّجَ الخلافُ على القاعدةِ من هذا الوجهِ، استقام، لأنَّه حَمْلٌ للَّفْظِ على أدنى مراتبِ جُزْئياتهِ، ولا يخالفُ اللفظَ الدالَّ على الكُلِّيِّ المحمولِ على جُزْئيِّه، بل هو من المُطلقِ، ولو كان من الكُليِّ لم يصحّ حَمْلُه على جُزئيِّه كما سبق.

(٤) قال ابنُ العربيِّ في «أحكام القرآن» ١/ ٣٢٢: عَوَّل الشافعيُّ على أنَّه لا يُوْثَقُ على دينهِ، فكيف يؤتَمَنُ على مالهِ، كما أنَّ الفاسقَ لمَّا لم يُوثَقْ على صدقِ مقالته لم تَجُزْ شهادته. قُلْنا ـ والكلام لابن العربي ـ: العِيانُ يردُّ هذا؛ فإنَّا نشاهدُ المتهتِّكَ في المعاصي حافظاً لمالهِ، فإنَّ غرضَ الحِفْظَين مختلف؛ أمَّا غرضُ الدين فخوف=

بصِيغةِ التنكيرِ الدالِّ على المعنى الأعمِّ الذي لا يدلُّ على جزئيٍّ خاصٍّ، فليس في حَمْلهِ على أَدنى الرُّتَبِ مخالفةٌ البتَّةَ، ولا مِن وَجْهٍ مُحْتَمَلٍ بخلافِ المثالَيْن الأوَّلَيْن فيهما تلك المخالفات التي احتيجَ للعُذْرِ عنها[1].

ومنها: مسألةُ الحرامِ إذا قال: أنت عليَّ حرامٌ، فهل يُحْمَلُ على الثلاثِ أو الواحدةِ؟ خلافٌ يَصحُّ تخريجُه على هذه القاعدةِ، لأنَّ قولَه: «حرامٌ»، مُطلقٌ دالٌّ على مُطلقِ التحريمِ الدائرِ بين الرُّتَبِ المختلفةِ، فأَمْكَنَ حَمْلُه على أعلاها، أو على أَدناها، ويلحقُ بمسألةِ الحرامِ ما معها في مذهبِ مالكٍ من الألفاظ نَحْوُ: البتَّة، والبائنُ، وحَبْلُك على غارِبك، هل يُحْمَلُ على أعلى الرُّتَبِ وهو الثلاثُ، أم لا[2]؟

ومنها: مسألةُ التيمُّم في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا﴾ [النساء: ٤٢] فقوله: «صعيداً» مدلولهُ أَمرٌ كُلِّيٌّ يُمْكنُ حَمْلهُ على أدنى المراتبِ، وهو

= الله سبحانه، وأمَّا غرضُ الدنيا فخوفُ فوات الحوائج والمقاصدِ وحرمانِ اللذاتِ التي تُنالُ به، ويخالفُ هذا الفاسقَ، فإنَّ قبولَ الشهادةِ مَرْتَبة، والفاسقُ محطوطِ المنزلةِ شَرْعاً.

(١) علَّق ابنُ الشاط على هـذه المسألةِ بقوله: قولـهُ: «مع أنَّ الرُّشْدَ ذُكِـرَ بصيغةِ التنكيرِ الدالِّ على المعنى الأعمِّ» ليس بصحيحٍ، بل صيغةُ التنكيرِ دالّةٌ على المعنى المُطلقِ، والمُطلقُ ليس هو المعنى الأعمَّ، بل هو المعنى الأخصُّ المُبْهَمُ غيرُ المعيَّن.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الرابعة بقوله: قولهُ: «لأنَّ قوله: حرامٌ، مُطْلقٌ دالٌّ على مُطلقِ التحريمِ الدائرِ بين الرُّتَبِ المُخْتلفةِ، فأَمْكَنَ حَمْلُه على أعلاها، أو على أدناها» صحيحٌ، وكذلك شأنُ المطلقاتِ وليست من القاعدةِ التي أراد، لكنْ هنا أَمرٌ آخَرُ هو سببُ الخلافِ، وهو العُرْفُ في لفظهِ: «حرام»، هل هو الثلاثُ أو الواحدة؟

مطلقُ ما يُسمَّى صعيداً، تُراباً كان أو غَيْرَه من جنسِ الأرض، وهو مذهبُ مالكٍ رضي الله عنه، أو أعلى مراتب الصعيدِ وهو الترابُ، وهو مذهبُ الشافعيِّ رضي الله عنه، فهذه المسألةُ أيضاً حَسَنَةُ التخريجِ على هذه القاعدةِ من غير مُعارضٍ من جهةِ اللَّفْظِ ولا المعنى[١].

ومنها قولهُ عليه السلام: «إذا سمِعْتُم المؤذِّنَ يُؤذِّنُ، فقولوا مِثْلَ ما يقول»[٢]، والمِثْليّةُ في لسانِ العرب تصدقُ بين الشيئين بأيِّ وصفٍ كان من غيرِ شُمولٍ؛ فإذا قُلْتَ: زيدٌ مِثْلُ الأسدِ، كفى في ذلك الشجاعةُ دونَ بقيّةِ الأوصاف، وكذلك: زيدٌ مِثْلُ عمرٍو، ويصدُق ذلك حقيقةً بمشاركتِهما في صفةٍ واحدةٍ، فالمِثْلُ المذكورُ في الأَذان إنْ حُمِلَ على أَعلى المراتبِ، قال مِثْلَ ما يقولُ في آخرِ الأذان، أو على أدنى الرُّتَبِ، ففي التشهُّدِ خاصَّة، وهو مشهورُ مذهبِ مالكٍ[٣]، فهذه سِتُّ مسائلَ تُنبهُك

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: جَرى أيضاً على مُعتادِه وفاسدِ اعتقادِه في أنَّ المُطْلَقَ هو الكُليُّ، وقد تبيَّنَ أنه ليس كذلك.
واحتجَّ ابن كثيرٍ لمذهب الشافعية بما أخرجه مسلم (٥٢٢) من حديث حذيفةَ بن اليمان قال: قال رسولُ الله ﷺ: «فُضِّلْنا على الناسِ بثلاثٍ: جُعِلَتْ صفوفُنا كصفوفِ الملائكة، وجُعِلَت لنا الأرضُ كلُّها مسجداً، وجُعِلَتْ تُرْبَتُها طهوراً إذا لم نجدِ الماء» قال ابنُ كثير: فخصَّص الطهوريةَ بالترابِ في مقام الامتنان، فلو كان غيره يقوم مقامَه لذكَرهُ معه. انظر «تفسير القرآن العظيم» ٢/ ٣١٨. وللاطلاع على مأخذِ المالكية، انظر «أحكام القرآن» ١/ ٤٤٨ لابن العربي.

(٢) أخرجه البخاري (٦١١)، ومسلم (٣٨٣)، وصحَّحه ابن حبَّان (١٦٨٦) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) علق ابنُ الشاط على هذه المسألةِ بقوله: المِثْليّةُ تقتضي في لسانِ العرب الشمولَ في جميعِ الصفاتِ إلا ما خَصَّه العُرْفُ كقولِهم: زيدٌ مِثْلُ الأسدِ، وما أشبَهه، وما أرى مالكاً رحمه الله فَرَّعَ على تلك القاعدةِ، وإنما رأى أنَّ «حيَّ على الصلاة» «حيَّ على الفلاح» ليس من الذكرِ، وإنَّما هو تحريضٌ واستدعاءٌ، والمعهودُ في =

على صحَّةِ التخريجِ على هذه القاعدةِ، والمسائلُ السابقةُ تُنبهُك على التخريجِ الفاسدِ عليها، لأنَّ الأُوَّلَ من باب الأجزاءِ، وهذه من باب الجزئياتِ، فقد ظهر لك الفرقُ بينهما، والصحيحُ من الفاسد(١).

تنبيه: ليس الخلافُ في هذه القاعدةِ مُطلقاً في جميعِ فروعها، بل فروعُها ثلاثةُ أقسام:

قسمٌ أجْمَعَ الناسُ فيه على الحَمْلِ على أعلى الرُّتَب، وهو ما وردَ من الأوامرِ بالتوحيدِ والإخلاصِ، وسَلْبِ النقائص، وما يُنْسَبُ إلى الربِّ تعالى من التعظيمِ والإجلالِ في ذاته وصفاتهِ العُليا، فهذا القسمُ الأَمرُ فيه مُتَعلِّقٌ بأَقصى غاياتهِ المُمكنةِ للعبدِ، فقد قال عليه السلام: «لا أُحصي ثناءً عليك أنْتَ كما أثنَيْتَ على نفسك»(٢). ٦٣/أ

وقِسمٌ أجْمَعَ الناسُ فيه على الحَمْلِ على أَدنى الرُّتَبِ وهو الأقاريرُ، فإذا قال: له عِندي دنانيرُ، حُمِل على أقـلِّ الجَمعِ، [وهو] ثلاثةٌ، وهو أَدنى رُتَبِها مع صِدْقِها في الآلاف، لكَوْنِ الأَصْلِ براءةُ الذمَّةِ، فيُقْبلُ تفسيرُه بأقلِّ الرُّتَب، وليس الأصلُ إهمالَ جانبِ الربوبية، بل تعظيمَها والمبالغةَ في إجلال الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:٥٦] وقال مع ذلك في الآية الأخرى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام:٩١]، وذلك يقتضي أنَّ جميعَ الغاياتِ التي وصلوا

= الشرع إنّما هو استحبابُ ما هو ذِكْرٌ، فقَيَّد مُطْلَقَ الحديثِ بالمعنى، وأخذَ غيرُ مالكٍ بظاهرِ اللفظ والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّنَ الصحيحُ من الفاسدِ، والحمدُ لله تعالى.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ أخرجه أحمد ٢/١٤٧، وأبو داود (١٤٢٧)، والنسائي ٣/٢٤٨، وأبو يعلى (٢٧٥)، وحسَّنه الترمذي (٣٥٦٦) وانظر تمامَ تخريجه في التعليق على «المسند».

إليها دُونَ ما ينبغي له تعالى من التعظيمِ والإجلالِ، فهذا هو الفرقُ بين القسمين.

القسمُ الثالث: مُخْتلفٌ فيه، وهو ما تقدَّمَ من المسائلِ، فهذا تلخيصُ هذه القاعدةِ على وَجْهٍ لا يلتبسُ بعد ذلك إنْ شاء الله تعالى[1].

---

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد صرَّح في أثناءِ كلامهِ بسبب تخصيص ما يتعلَّق بجانب الربوبية بأعلى الرُّتَب، وبسبب تَخصيص الأقاريرِ بأدنى الرُّتَب، وما سوى ذلك إنَّما الخلافُ فيه لأسبابٍ تخصُّ مواقع الخلافِ، والله أعلم.

الفرقُ الثاني والعشرون

بين قاعدةِ حقوقِ الله تعالى وقاعدةِ حقوق الآدميين[١]

فحقُّ الله: أَمرُه ونَهْيُه[٢]. وحَقُّ العَبْدِ: مصالحُه[٣]. والتكاليفُ على ثلاثةِ أقسام:

حقُّ الله تعالى فقط، كالإيمانِ، وتحريمِ الكفر[٤].

وحقُّ العبادِ فقط، كالدُّيون، والأثمان[٥].

وقسمٌ اختُلِفَ فيه، هل يغلبُ فيه حقُّ الله، أو حقُّ العبد كحد القذف؟ ونعني بحقِّ العبدِ المَحْضِ أنَّه لو أسقَطه لسقَط، وإلّا فما مِن حَقٍّ

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلامِ الإمام الفقيه العزِّ بن عبد السلام في كتابه «القواعد الكبرى» ١/ ٢١٩ حيث تكلَّم عن قاعدةٍ في بيانِ الحقوقِ الخالصة والمركَّبة من خلال الإطار العام الذي مشى عليه في كتابه الفريدِ هذا وهو جلبُ المصالحِ ودرءُ المفاسد.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بل حقُّ الله تعالى مُتَعَلِّقُ أمرِه ونَهْيِهِ وهو عبادتُه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال رسولُ الله ﷺ: «حقُّ الله تعالى على العبادِ أن يعبدوه ولا يُشْرِكوا به شيئاً».

(٣) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أرادَ حَقَّه على الله تعالى، فإنَّما ذلك ملزومُ عبادتهِ إياه، وهو أنْ يُدْخِلَه الجنَّةَ، ويُخَلِّصَه من النار، وإن أرادَ حَقَّه على الجُمْلةِ، أي: الأَمرُ الذي يستقيمُ به في أُولاه وأُخراه، فمصالحهُ.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ حقَّ الله تعالى على العبدِ عبادتُه إيَّاه، فإنْ أرادَ ذلك فصحيحٌ، وإلّا فلا.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: تمثيلُه هذا يُشْعرُ بأنه يُريدُ حقوقَهم، بَعْضَهم على بعضٍ. وقوله قبل: حقُّه مصالحه يُشْعرُ بأنه يُريدُ حقوقَهم على الجُمْلةِ.

للعبدِ إلّا وفيه حَقٌّ لله تعالى، وهو أَمرُه بإيصالِ ذلك الحقِّ إلى مُسْتَحِقِّهِ، فيُوْجَدُ حَقٌّ اللهِ تعالى دونَ حَقِّ العبدِ، ولا يُوْجَدُ حقُّ العبدِ إلّا وفيه حق الله تعالى، وإنَّما يُعْرَفُ ذلك بصحَّةِ الإسقاطِ، فكلُّ ما للعبدِ إسقاطُه فهو الذي نعني به حَقَّ العبدِ، وكلُّ ما ليس له إسقاطُه فهو الذي نعني بأنَّه حقُّ الله تعالى[1].

وقد يُوْجَدُ حقُّ الله تعالى ـ وهو ما ليس للعبدِ إسقاطُه ـ ويكون معه حقُّ العبدِ كتحريمهِ تعالى لعقودِ الرِّبا والغَرَرِ والجهالاتِ، فإنَّ الله تعالى إنَّما حَرَّمها صَوْناً لمالِ العبد عليه، وصَوْناً له عن الضَّياع بعُقودِ الغَرَر والجَهْل، فلا يُحَصِّلُ المعقودَ عليه، أو يُحَصِّلُ دُنيا ونَزْراً حقيراً، فيضيعُ المالُ، فحَجَرَ الربُّ تعالى برَحْمتهِ على عبدِه في تضييعِ مالهِ الذي هو عَوْنُه على أمرِ دُنياه وآخرتهِ، ولو رَضِيَ العبدُ بإسقاطِ حَقِّه في ذلك، لم يُؤَثِّرْ رضاه، وكذلك حَجْرُ الربِّ تعالى على العبدِ في إلقاءِ مالهِ في البحرِ، وتضييعهِ من غيرِ مصلحة، ولو رضِيَ العبدُ بذلك، لم يُعْتَبَرْ رِضاه[2].

وكذلك تحريمُه تعالى المُسْكراتِ صوناً لمَصْلحةِ عَقْلِ العبد عليه، وحَرَّم السرقة صَوْناً لماله، والزِّنى صَوْنا لنسبه، والقَذْفَ صَوْناً لعَرضهِ،/ ٦٣/ب والقَتْلَ والجَرْح صَوْناً لمُهْجَتهِ وأَعضائهِ ومنافعِها عليه، ولو رَضِيَ العبدُ

---

(١) علّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بعدَ أن قرَّر قَبْلُ أنَّ حقَّ العبدِ مصالحهُ على الإطلاقِ، قَصَرَ كلامَه على بعضِ ما يتناولهُ ذلك الإطلاقُ من التفاصيلِ، وهو حقُّ بعضِ العبادِ على بعضٍ، وتَرَكَ الكلامَ على غيرِ ذلك من مصالحِ العبادِ، فلم يكن كلامُه مُنْتَظماً كما يجب.

(٢) علّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح.

بإسقاطِ حَقِّه من ذلك، لم يُعْتَبَرْ رِضاه، ولم يَنْفُذْ إسقاطهُ[1]، فهذه كُلُّها وما يلحَقُ بها مِن نظائرِها ممَّا هو مُشْتَمِلٌ علىمصالحِ العبدِ حَقُّ الله تعالى، لأنها لا تسقطُ بالإسقاطِ، وهي مُشْتَملةٌ على حقوقِ العباد لما فيها من مصالِحِهم ودَرْءِ مفاسدِهم، وأكثَرُ الشريعةِ من هذا النوع، كالرِّضا بولاية الفَسَقَةِ وشَهادةِ الأراذل ونحوِها، فتأمَّلْ ذلك بما ذكَرْتُه لك من النظائر، تجِدْه، فحَجَرَ الربُّ تعالى على العبدِ في هذهِ المواطنِ لُطْفاً به ورحمةً له، سبحانه وتعالى[2].

تنبيه: ما تقدَّمَ مِنْ أنَّ حقَّ الله تعالى أَمرُه ونَهْيُه مُشْكِلٌ بما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: «حَقُّ الله تعالى على العبادِ أنْ يَعبدوه ولا يُشْرِكوا به شيئاً»[3] فيقتضي أنَّ حقَّ الله تعالى على العبادِ نَفْسُ الفِعلِ لا الأَمْرُ به، وهو خلافُ ما نَقَلْتُه قبلَ هذا، والظاهرُ أنَّ الحديثَ مُؤوَّلٌ، وأنَّه من بابِ إطلاقِ الأَمرِ على مُتَعلَّقِه، فأطلق الحقَّ على مُتَعلَّقهِ، الذي هو الفِعلُ بالجملةِ، فظاهرُه معارِضٌ لما حرَّره العلماءُ من حَقِّ الله تعالى، ولا يُفْهَمُ من قولِنا: الصلاةُ حَقُّ الله تعالى إلَّا أمرُه بها، إذ لو فَرَضْنا أنَّه غيرُ مأمورٍ بها، لم يصدقْ أنَّها حقُّ الله تعالى، فنَجْزِمُ بأنَّ الحقَّ هو نفسُ الأمرِ لا الفِعْلُ، وما وقع من ذلك يُتَأوَّلُ[4].

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أمَّا في القَتْلِ والجَرْحِ، فرضاه مُعْتَبَرٌ، وإسقاطُه نافِذ.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد سبق أنَّ من تلك الأمورِ التي ذكر ما يسقطُ بالإسقاطِ، وهو القَتْلُ والجَرْح.

(٣) أخرجه البخاري (٧٣٧٣)، ومسلم (٣٠)، وصحَّحه ابن حبَّان (٣٦٢) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) علَّق ابنُ الشاط على هذا التنبيه بقوله: جميعُ ما قاله هنا غيرُ صحيحٍ، وهو نقيضُ الحقِّ وخلافُ الصواب، بل الحقُّ والصوابُ ما اقتضاه ظاهرُ الحديثِ مِن أنَّ الحقَّ هو عينُ العبادةِ لا الأمرُ المتعلِّقُ بها. ومن أعجبِ الأمورِ قولهُ: فظاهره معارِضٌ =

الفرقُ الثالثُ والعشرون

بين قاعدةِ الواجبِ للآدميين على الآدميِّين وبينَ قاعدة الواجبِ للوالدَيْن خاصَّة

وهذا الموضعُ مُشْكِلٌ بسببِ أنَّ كُلَّ ما وجَبَ للأجانبِ وجبَ للوالدَيْن، وقد يجبُ للوالدَيْن ما لا يجبُ للأجانبِ، فما ضابطُ ذلك الحقِّ الواجبِ للوالدين الذي امتازوا به عن الأجانب؟ هذا هو موضِعُ الإِشكالِ[1]، وأنا أُقَرِّبُ ذلك وأُلَخِّصُه بذكْرِ مسائلَ وفتاوى منقولةٍ عن العلماء تختصُّ بالوالدين، فيظهَرُ بعد ذلك تقريبُ هذا الموضع إن شاءَ الله تعالى، وذلك بثمانِ مسائل:

المسألةُ الأولى: قيل لمالك في «مُخْتصر الجامع»[2]: يا أبا عبد الله، لي والدةٌ، وأُخْتٌ، وزَوْجةٌ، فكُلَّما رأتْ لي شيئاً قالتْ: أعطِ هذا

= لما حرَّرهُ العلماءُ من حَقِّ الله تعالى، وكيفَ يُحرِّرُ العلماءُ ما يخالفُ قولَ الصادقِ المصدَّقِ؟ ويا ليت شعري، مَنْ هؤلاءِ العلماءُ؟ وكيف يصحُّ القولُ بأنَّ حقَّ الله تعالى هو أمرُه ونَهْيُه، والحقُّ معناه اللازمُ له على عبادِه، واللازمُ على العبادِ لا بُدَّ أن يكونَ مُكْتَسَباً لهم؟ وكيف يصحُّ أنْ يتعلَّقَ الكَسْبُ بأمرِه، وهو كلامُه، وهو صِفتُه القديمةُ؟ وهذا كلُّه كلامُ مَنْ ليس من التحصيلِ بسبيلٍ، والحمدُ لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتديَ لولا أنْ هدانا الله.

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٣١ حيث ذكر الإمامُ ابن عبد السلام أنَّه لم يقِفْ في عقوقِ الوالدَيْن ولا فيما يختصَّان به من الحقوقِ على ضابطٍ يعتمدُ عليه، فإنَّ ما يحرمُ في حقِّ الأجانب فهو حرامٌ في حَقِّهما، وما يجبُ للأجانبِ فهو واجبٌ لهما.

(٢) هو كتابُ «الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ» لأبي محمد بن أبي زيدٍ القَيْرواني، وهو مطبوعٌ، وانظر الخبر فيه ص: ١٩٩-٢٠٠، وقد اختصر القرافي الخبرَ قليلاً.

لأُختِكَ، فإنْ مَنَعْتُها ذلك سَبَّتْني ودَعَتْ عليَّ، قال له مالك: ما أَرى أن تُغايظَها، وتَخَلَّصْ منها بما قَدرْتَ عليه، وتخَلَّص من سَخَطِها بما قَدرْتَ عليه.

المسألةُ الثانية: وقال مالكٌ «فيه»[1] لرجلٍ قال له: والدي في بلد السودان كتَب إليَّ أنْ أَقْدَمَ عليه، وأُمّي مَنَعَتْني من ذلك، فقال له مالك: أَطِعْ أباك ولا تَعْص أُمَّك.

ورُوِيَ أنَّ اللَّيْثَ أَمَره بطاعةِ الأُمِّ لأن لها ثُلُثي البِرِّ[2]، كما حكى الباجيُّ[3]: أنَّ امرأةً كانَ لها حقٌّ على زوجِها، فأَفْتى بعضُ الفقهاء ابنَها بأنْ يتوكَّل لها على أبيه، فكان يُحاكمُه ويُخاصمُه/ في المجالس، تغليباً لِجانبِ الأُم، ومَنَعَه بعضُهم من ذلك، قال: لأنه عُقوقٌ للأبِ، والحديثُ إنَّما دَلَّ على أنَّ بِرَّه أقلُّ من بِرِّ الأُمِّ، لا أَنَّ الأبَ يُعَقُّ[4]. ٦٤/أ

---

(١) أي في الكتاب «الجامع»: ٢٠٠.

(٢) ذكره ابن أبي زيد في كتاب «الجامع»: ٢٠٠، والليث هو ابن سعد، فقيه الديار المصرية، ومن كان في مِسلاخِ مالك في العلم والفقه والسَّداد وربما أرْبى عليه كما ذهب إليه الشافعيُّ، مات سنة (١٧٥هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٤/ ١٢٧، و«سير أعلام النبلاء» ٨/ ١٣٦.

(٣) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، شيخ المالكية في زمانه، وصاحب التواليف النافعة «كالمنتقى»، «وإحكام الفصول»، و«التعديل والتجريح» وغيرها، مات سنة (٤٧٤هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٢/ ٤٠٨، و«سير أعلام النبلاء» ١٨/ ٥٣٥.

(٤) الحديثُ المذكور هو حديثُ أبي هريرةَ قال: جاءَ رجلٌ إلى النبيِّ ﷺ، فقال: يا رسولَ الله، مَن أحقُّ الناسِ بحُسْنِ الصحبة؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثم مَنْ؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثم مَن؟ قال: «أبوك». أخرجه مسلم (٢٥٤٨)، وابن ماجه (٣٦٥٨)، وغيرهما، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٣٣) وقال: فيَرَون أنَّ للأُمِّ ثُلُثي البِرِّ.

المسألة الثالثة: قال في «المَوَّازية»[1]: إذا مَنَعه أبواه من الحجِّ، لا يَحُجُّ إلَّا بإذْنِهِما إلَّا الفريضةَ، فنصَّ على وجوبِ طاعتِهما في النافِلة، وقال في «المجموعة»[2]: يستأذنهما في حَجَّةِ الفريضةِ العامَ والعامَيْن، وقال الأصحابُ: لا يعصيهما في الخروجِ للغَزوِ إلّا أنْ يتعيَّنَ بمُفاجأةِ العدوِّ، أو بِنَذْرِه، فيتأخَّر في النَّذْرِ السنةَ والسنتين، فإنْ أذِنا له وإلَّا خرج[3].

المسألةُ الرابعة: قال الغَزاليُّ في «الإِحياء»[4]: أكثَرُ العلماءِ على أنَّ طاعةَ الوالدَيْن واجبةٌ في الشُّبُهاتِ دُونَ الحرام، فإنْ كرِها انفرادَه عنهما في الطعامِ وجبَتْ عليه موافقتُهما، ويأكلُ معهما، لأنَّ تَرْكَ الشُّبهةِ مندوبٌ، وتَرْكُ طاعتِهما حرامٌ، والحرامُ مقدَّمٌ على المندوب. ولا يسافرُ في مُباحٍ، ولا نافلة إلّا بإذْنِهما، ولا يُبادِرُ لحَجِّ الإسلام إلا بإذنِهما، ولا يخرجُ لطلبِ العِلْم إلَّا بإذْنِهما، إلَّا علمٌ هو فَرْضٌ عليه مُتَعَيِّنٌ، ولم يكُنْ في بلدِه مَنْ يُعلِّمُه، لأنه لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق. وروىٰ

---

(١) نسبة إلى ابن الموّاز، محمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندراني، كان راسخاً في الفقهِ والفُتْيا في مذهب مالك، وعلى كلامِه يُعوِّلُ أهلُ مصر، وقد أثنى القاضي عياض على كتابه هذا، وأنَّه أجلُّ كتابٍ ألَّفه قدماءُ المالكيين، وأصحُّه مسائل، وأبْسَطُه كلاماً وأوعبُه. مات ابن الموَّاز سنة (٢٦٩هـ) وقيل غير ذلك، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ١٦٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٥.

(٢) من تصنيف الإمام محمد بن إبراهيم بن عبدوس، كان حافظاً لمذهب مالك، إماماً فقيهاً، غزير الاستنباط، جَيِّدَ القريحة، وكان نظيراً لابن الموَّاز، مع صلاحٍ وورعٍ وثخانةِ دين، مات سنة (٢٦٠هـ)، له ترجمة في «ترتيب المدارك» ٤/ ٢٢٢، و«سير أعلام النبلاء» ١٣/ ٦٣.

(٣) انظر «الآداب الشرعية» ١/ ٤٦٠ لابن مُفلح الحنبلي، حيث عقد فصلاً نافعاً في ضوابط طاعة الوالدَيْن، وشحنه بالنقولِ الحسنةِ عن غيرِ واحدٍ من أهل العلم.

(٤) «إحياء علوم الدين» ٢/ ٢٣٨ وقد تصرَّف القرافي بعبارة الغزالي.

«البخاري»[1]: قال الحَسَنُ: إذا منَعَتْه أُمُّه عن صلاةِ العشاء في الجماعةِ شَفَقَةً عليه، فَلْيَعْصِها. قال الشيخ أبو الوليد[2] الطَّرطوشيُّ في كتاب «برِّ الوالدين»: لا طاعةَ لهما في تَرْكِ سُنَّةٍ راتبةٍ كحضورِ الجَماعات، وتَرْكِ ركعتَي الفجرِ، والوِتْر، ونَحْوِ ذلك إذا سألاه تَرْكَ ذلك على الدوام، بخلافِ ما لو دَعَياه لأولِ وقتِ الصلاة، وجبَتْ طاعتهُما، وإن فاتته فضيلة أوَّلِ الوَقْتِ[3].

---

(١) «صحيح البخاري» باب وجوب صلاة الجماعة، قبل الحديث (٦٤٤).
قال ابن رجب الحنبلي في «فتح الباري» ٥/ ٤٤٦: مقصودُ البخاريِّ بهذا الباب: أنَّ الجماعةَ واجبةٌ للصلاة، ومَنْ تركها لغير عُذْرٍ وصلَّى منفرداً، فقد ترك واجباً، وهذا قولُ كثيرٍ من السلفِ، منهم: الحسنُ، وما حكاه البخاريُّ عنه يدلُّ على ذلك.
وقد رُوِي عن الحسن التصريحُ بتعليلِ ذلك بأن الجماعةَ فريضةٌ، فروى إبراهيم الحربيُّ في كتابِ «البرِّ»: حدثنا عبيد الله بن عمر ـ هو القواريري ـ حدثنا مُعْتَمر، حدثنا هشام، قال: سُئِل الحسن عن الرجل تأمرُه أُمُّه أن يُفْطِر تطوُّعاً؟ قال: يُفْطِر، ولا قضاءَ عليه. قلتُ: تنهاه أن يُصَلِّي العشاءَ في جماعةٍ؟ قال: ليس لها ذلك؛ هذه فريضة. انتهى كلام ابن رجب.

(٢) كذا قال الإمام القرافي، وسُينبِّه ابن الشاط على وجه الصواب، وأنَّ كُنْيَته أبو بكر. وهو الإمام الفقيه الزاهد محمد بن الوليد بن خلف الفِهْري الأندلسي الطرطوشي، تفقه بالإمام الباجيِّ وبأبي بكرٍ الشاشي، وكان إماماً عالماً عاملاً أقام بالإسكندرية ينشر علوم السنَّةِ حين كانت تحت حكم بني عُبَيْد المارقين، فأحيا الله به تلك الديار، وقد صنَّف في علومٍ نافعة منها: «الدعاء المأثور وآدابه» و«الحوادث والبِدَع» و«سراج الملوك»، وله تعليقة كبيرة في الخلاف، وكتاب «برُّ الوالدين» ذكره ابن فرحون في ترجمته من «الديباج المذهب»: ٢٧٦، مات سنة (٥٢٠هـ)، له ترجمة في «الصلة» ٣/ ٨٣٨ لابن بشكوال، و«سير أعلام النبلاء» ١٩/ ٤٩٠.

(٣) علَّـق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى هنا بقوله: أكثَرُ ذلك نَقلٌ لا كلامَ فيه، وما فيه من كلامه فهو صحيحٌ غَيْرَ قوله: قال الشيخ أبو الوليد الطرطوشي، فإن كُنْيَتَه ليست أبا الوليد، وإنَّما كُنْيَتُه أبو بكرٍ.

المسألةُ الخامسةُ: في «صحيح مسلم»[1]: قال النبيُّ ﷺ: «نادَتْ امرأةٌ ابنَها وهو في صَوْمَعتِه [يُصلِّي]، قالت: يا جُرَيْجُ، فقال: اللهمَّ أُمِّي وصَلاتي. قال: فقالت: يا جُرَيْجُ، قال: اللهمَّ أُمِّي وصلاتي، فقالت: اللهمَّ لا يموتُ حتى ينظُرَ في وجوهِ المَياميس، وكانت تأتي إلى صومعتهِ راعيةٌ تَرْعى الغنمَ، فولدَتْ، فقيلَ لها: ممَّن هذا الولدُ؟ فقالت: من جُرَيْج، نزلَ من صومعتهِ فواقَعَني»، وساق الحديثَ، وهذا الحديثُ يدلُّ على وجوبِ طاعةِ الأمِّ في قَطْعِ النافلةِ، ويلزَمُ من ذلك أنْ لا تكونَ واجبةً بالشروع، أو يُقال: ما وجبَ بالشروعِ يُقْطَعُ للأبَوَيْن بخلافِ الواجب بالأصالةِ، مع أَنَّ في الاستدلالِ بالحديثِ نَظراً، وهو أنَّه ليس فيه إلَّا أَنَّ الله استجابَ دعاءَها فيه، واستجابةُ الدعاءِ لا يتعيَّنُ أَنه لوجوبِ حَقِّ الداعي، وأنَّه مظلومٌ، وقد ثبَتَ في كتابِ «المُنْجياتِ والمُوْبِقاتِ في فِقْه الأَدعية»[2]: أنَّ دُعاءَ الظالمِ قد يُستجابُ في المظلوم،/ ويجعلُ الله تعالى دُعاءه سبباً لضَررٍ يحصلُ للمظلومِ لأَجْلِ ذنبٍ تقدَّم من المظلومِ[3]، وعصيانهِ لله تعالى بغيرِ طريقِ هذا الداعي، كما أنَّ ظُلْمَ هذا الظالمِ ابتداءً يكون بسببِ ذنوبٍ تقدَّمَتْ للمظلوم، ويكون الظالمُ سَبَبَ وصولِ العُقوبةِ إليه، فكذلك يَجعَلُ الله تعالى دعاءه سببَ نِقْمَةٍ، كما جعلَ يدَه ولسانه سَبَبَ نِقْمةٍ، والكُلُّ بذنوبٍ سالفةٍ للمظلوم، فلا يُسْتبعدُ استجابةُ دعاءِ الظالمِ في المظلوم، وإنَّما كان يمتنعُ ذلك أن لو كان دعاؤه إنما يُستجابُ بسببِ حقِّ الظالم، والظالمُ ليس له حقٌّ، فلا يُستجابُ، وليس كذلك بل

٦٤/ب

---

(١) برقم (٢٥٥٠)، وأخرجه البخاري (١٢٠٦) وصحَّحه ابن حبان (٦٤٨٩) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) هو للإمام القرافيّ، ولعلَّه مما لم يطبع من مصنَّفاته.

(٣) وفي «فتح الباري» ٩/ ٣٢٠ لابن رجب: قال بعضُ السلف، يُستجابُ دعاؤها وإنْ كانت ظالمةً. فلم يُقَيِّده بذنوبٍ سالفةٍ كما مشى عليه القرافي.

يُستجابُ بسببِ حقوقٍ لغيره لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ﴾ [الشورى: ٣٠]، وبهذا التقرير يظهَرُ ضعفُ الاستدلالِ بهذا الحديث، فإنه ليس فيه إلّا استجابةُ الدعاء.

ومما يدلُّ على تقديمِ طاعتِهما على المندوبات، ما في «مسلم»[1] أنَّ رجلاً قال: يا رسول الله، أُبايعُك على الهجرةِ والجهاد، قال: «هل من والدَيْك أحدٌ حيٌّ؟» قال: نعم كِلاهما، قال: «فتبتغي الأجْرَ من الله تعالى؟» قال: نعم، قال: «فارجعْ إلى والدَيْك فأحسِن صُحْبَتَهما» فجعل عليه السلام الكَوْنَ مع الأبوَيْن أفضلَ من الكَوْنِ معه، وجعل خِدمتَهما أفضلَ من الجهادِ مع رسولِ الله ﷺ، لا سيَّما في أول الإسلام[2]، ومع أنَّه لم يقُلْ في الحديثِ: إنهما منعاه، بل هما موجودان فقط، فأمَره عليه السلام بالأفضلِ في حَقِّه، فإذا أَمَرَهُ تعيَّنَ الكَوْنُ معهما، وفَرْضُ الجهادِ فَرْضُ كفايةٍ يحمِلُه الحاضرون عند النبيِّ ﷺ عنه، ويَندرجُ في هذا المَسْلكِ غَسْلُ الموتى ومُواراتهم، وجميعُ فروضِ الكفاية إذا وُجِدَ مَنْ يقومُ بها.

وهذا الحديثُ أَعظمُ دليلٍ وأبلغُه في أمرِ الوالدين، فإنَّه عليه الصلاةُ والسلام رتَّبَ هذا الحُكْمَ على مُجَرَّدِ وَصْفِ الأبوَّةِ مع قَطْعِ النظرِ عن أمرِهما وعصيانِهما وحاجتِهما للولد وغيرِ ذلك من الأمور المُوجبةِ لبِرِّهما، بل مجرَّدُ وصفِ الأُبوَّةِ مُقَدَّمٌ على ما تقدَّم ذِكْرُه، وإذا نصَّ عليه السلام على تقديمِ صُحْبتِهما على صُحْبتهِ عليه السلام، فما بقيَ بعدَ هذه

---

(١) «صحيح مسلم» (٢٥٤٩)، وأخرجه البخاري (٣٠٠٤)، وصحَّحه ابن حبَّان (٣١٨) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) هذا غَيْرُ مُسَلَّم، فقد ذكر القاضي عياض في «إكمال المُعْلِم» ٨/٧: أنَّ هذا الحديث يحتملُ أن يكونَ بعد الفتح وسقوطِ فرضِ الهجرةِ والجهادِ، وظهورِ الدين، أو كان ذلك من الأعرابِ، وغيرُه كانت تجبُ عليه الهجرةُ، فرجَح بِرُّ والدَيْه وعظيمُ حَقِّهما، وكثرةُ الأجْرِ على برِّهما، وأنَّ ذلك أفضلُ من الجهاد.

الغايةِ غاية، وإذا قَدَّم خِدمتَهما على فِعْل فروض الكفاية، فعلى النَّفْلِ بطريقِ الأَوْلى، بل على المندوبات المتأكِّدة. وقد رُوِيَ في بعضِ الأحاديث، أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «لو كان جُريجٌ فقيهاً لعلمَ أنَّ إجابةَ أُمِّه أفضَلُ من صلاته»[1]، لأنه في ذلك الوقتِ كان الكلامُ الذي يُحتاجُ إليه في الصلاةِ مُباحاً، كما كان في أَوَّلِ شَرْعِنا[2]./ وعلى هذا التقدير يندفعُ الإشكالُ، ويكون جُرَيْجٌ عصى بتَرْكِ طاعتِها في أمرٍ مُباحٍ، أو مندوبٍ إليه، وهو الصَّمْتُ حينئذٍ[3].

٦٥/أ

فوائدُ في الحديث المتقدِّم:

المياميسُ: الزواني جَمْعُ زانيةٍ، ووَجْهُ المناسبةِ أنَّه لما مَنَعَ أُمَّه من النظرِ إلى وَجْهه مُحتَجّاً بالصلاةِ، دعَتْ عليه بأنْ ينظُرَ إلى وجوهِ الزواني عقوبةً على الامتناعِ من النظرِ إلى وجهها.

---

(١) أخرجه البيهقيُّ في «شعب الإيمان» ٦/ ١٩٥ برقم (٧٨٨٠)، وذكره الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ٣/ ٩٤ من رواية الحسن بن سفيان، من طريق الليث بن سعد، عن يزيد بن حوشب الفِهْريِّ، عن أبيه يرفعه إلى رسول الله ﷺ، وضعَّفه الحافظ لجهالةِ يزيد بن حوشب.

(٢) ودليلُه حديثُ زيد بن أرقم قال: إنْ كُنَّا لنتكلمُ في الصلاةِ، على عهدِ النبيِّ ﷺ، يكَلِّمُ أحدُنا صاحبَه بحاجته، حتى نزلت ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٣٨] فأُمِرْنا بالسكون. أخرجه البخاري (١٢٠٠)، ومسلم (٥٣٩) وغيرُهما، وفي البابِ من حديثِ ابن مسعودٍ عند البخاري ومسلم وغيرِهما.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الخامسةِ بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك مِن نَقْلٍ وغيره صحيحٌ، غَيْرَ قَوْلِه: «وإذا قَدَّمَ خدمتَها على فُروضِ الكفاياتِ، فعلى النَّفْلِ بطريقِ الأَوْلى»؛ فإنه لقائلٍ أن يقول: ليس ذلك في النَّفْلِ أَوْلى، لأنَّ تَرْكَه فَرْضَ الكفايةِ مع قيامِ غيرِه به لا تفوتُ به مصلحةٌ، وتَرْكُ النفلِ تفوتُ به مصلحةُ ذلك النفل، ويمكنُ الجوابُ بأنَّ مصلحةَ النفلِ إنما هي مجرَّدُ الثواب، وكذلك مصلحةُ فَرْضِ الكفايةِ في حَقِّ مَنْ هو زائدٌ في العدد على من يحصلُ به المقصودُ من ذلك الفَرْضِ، لكنَّ ثوابَ فَرْضِ الكفايةِ أعظَمُ، فتتحقَّقُ الأولويةُ.

ويدلُّ الحديثُ أيضاً على مَنْعِ السفرِ المُباحِ إلَّا بإذنِهما فإنَّ غَيْبَةَ الوجهِ فيه أَعظمُ.

ويدلُّ أيضاً على وجوبِ طاعتِهما في النوافل.

ويدلُّ أيضاً على أنَّ العقوقَ يُؤاخَذُ به الإنسان ـ وإن عَظُمَ قَدْرُه في الزهدِ والعبادة ـ لأنَّ جُرَيْجاً كان من أَعبدِ بني إسرائيل، وخُرِقَتْ له العاداتُ وظهَرتْ له الكراماتُ، فما الظَّنُّ بغيرهِ إذا عقَّ أبويه؟

ويدلُّ على تحريمِ أَصْلِ العقوق قولهُ تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وإذا حَرُمَ هذا القولُ، حَرُمَ ما فَوْقه بطريقِ الأَوْلى، ويدلُّ على مخالفتِها في الواجبات قولهُ تعالى: ﴿وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ﴾ [العنكبوت:]، وفي الآية فائدتان:

الفائدةُ الأولى: أنَّ الأبوَيْن يجبُ برُّهما، ويَحْرُمُ عُقوقُهما، وإن كانا كافِرَيْن، فإنه لا يَأْمُر بالشركِ إلَّا كافر، ومع ذلك فقد صَرَّحت الآيةُ بوجوبِ بِرِّهما.

الفائدةُ الثانية: أَنَّ مخالفتَهما واجبةٌ في أَمرهما بالمعاصي، ويؤكِّد ذلك قولهُ عليه السلام: «لا طاعة لمخلوقٍ في معصيةِ الخالق»[1].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ البغوي في «شرح السنة» ١٠/ ٤٤ وفي إسناده شهر بن حَوْشَب، صدوق كثير الإرسال والأوهام. ولكنه يتقوَّى بما ثبت عند أَحمد بإسنادٍ صحيح ٣٤/ ٢٥١ من حديث عمران بن الحصين والحكم بن عمرو الغِفاري بلفظِ «لا طاعة لمخلوقٍ في معصيةِ الله» وحسَّنه الحافظ ابن حجر في «مختصر زوائد البزَّار» ١/ ٦٨٢، وصحَّحه الغُماري في «فتح الوهَّاب بتخريج أحاديث الشِّهاب» ٢/ ٩٧.

وأصلُ الحديثِ ثابت في الصحيح بلفظ «لا طاعةَ في معصية الله» من حديث علي ابن أبي طالب، أخرجه البخاري (٧٥٢٧) ومسلم (١٨٤٠) واللفظ له، وصحَّحه =

المسألةُ السادسة: قال [أبوالوليد][1] الطَّرْطوشيُّ رضي الله عنه: أما مخالفتُهما في طلبِ العلم، فإن كان في بلدِه يجد مُدارسةَ المسائل والتفقُّهَ على طريقةِ التقليد، وحِفْظِ نصوصِ العلماء، فأَراد أنْ يَظْعَنَ إلى بلدٍ آخرَ، فيتَفقَّه فيه على مِثْلِ طريقتهِ، لم يَجُزْ إلَّا بإذنِهما، لأنَّ خُروجَه إذاية لهما بغير فائدة، وإن أراد الخُروجَ للتفقُّهِ في الكتابِ، والسنَّة، ومعرفةِ الإجماع ومواضعِ الخلاف، ومراتبِ القياس، فإن وَجَدَ في بلده ذلك، لم يخرُج إلَّا بإذنهما، وإلّا خرجَ ولا طاعةَ لهما في مَنْعِه، لأنَّ تحصيلَ درجةِ المُجْتَهدين فَرْضٌ على الكِفاية، قال سُحنون: مَنْ كان أهلاً للإمامةِ وتقليدِ العلوم، ففَرْضٌ عليه أن يَطلُبَها، لقولهِ تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ومَنْ لا يعرفُ المعروفَ كيفَ يأمرُ به؟ أو لا يعرف المُنْكَرَ كيف يَنْهى عنه؟

قلتُ: قد تقدَّم أنَّ مخالفتَهما في الجهادِ الذي هو فَرْضُ كفايةٍ، لا تجوزُ كما تقدَّم في الذي رَدَّه عليه السلامُ لأبوَيْه عن الهجرةِ/ والجهادِ معه، لأنَّ الحاضرَ يقومُ مَقامَه، وهذه الفَتْوى تقتضي أنَّه تجوزُ مخالفتُهما في فُروضِ الكفاية، فبينهما تعارض. ٦٥/ب

والجوابُ عنه أنْ نقول: العِلْمُ وضَبْطُ الشريعة، وإن كان فَرْضَ كفايةٍ، غَيْرَ أنَّه يتعيَّنُ له طائفةٌ من الناس، وهي مَنْ جادَ حفظُهم، ورَقَّ فَهْمُهم، وحَسُنَتْ سِيرتُهم، وطابت سَريرتُهم، فهؤلاء هم الذين يتعيَّنُ عليهم الاشتغالُ بالعلم، فإنَّ عديمَ الحِفْظِ أو قليلَهُ، أو سَيِّءَ الفَهْم لا يصلُحُ لضبطِ الشريعةِ المُحمَّدية، وكذلك مَنْ ساءت سيرتُه لا يحصلُ به الوثوقُ للعامة، فلا تحصلُ به مصلحةُ التقليد، فتضيعُ أَحوالُ الناس، وإذا

= ابن حبَّان (٤٥٦٨) بلفظ «لا طاعةَ لبشرٍ في معصية الله جلَّ وعلا»، وانظر تمامَ تخريجه في كلام الغُماري.

(١) كذا في الأصل، وصوابه أبو بكر كما سبق التنبيه عليه.

كانت هذه الطائفةُ متعيِّنةً بهذه الصفات، تعيَّنَتْ بصفاتِها، وصار طلبُ العِلْمِ عليها فَرْضَ عَيْنٍ، فلعلَّ هذا هو معنى كلامِ سُحنونٍ، وأبي الوليد. والجهادُ يصلُحُ له عمومُ الناسِ، فأَمْرُه سَهْلٌ، وليس الرَّمْيُ بالحَجَرِ والضَّرْبُ بالسيفِ كضَبْطِ العُلوم، فكلُّ بليدٍ أو ذكيٍّ يصلُحُ للأولِ، ولا يصلحُ للثاني إلَّا من تقدَّم ذِكْرُه، فافهم ذلك[1].

المسألة السابعة: قال أبو الوليد: إن أرادَ سَفراً للتجارةِ يرجو به ما يحصلُ له في الإقامةِ، فلا يخرجُ إلَّا بإِذْنِهما، وإنْ رجا أكثرَ من ذلك، وهو في كَفافٍ، وإنَّما يطلبُ ذلك تكاثُراً، فهذا لو أَذِنا له، لنهَيْناه، لأنه غَرَضٌ فاسِدٌ، وإنْ كان المقصودُ منه دَفْعَ حاجاتِ نَفْسِهِ أو أهلِهِ بحيثُ لو تركَه تأذَّى بتَرْكِهِ، كان له مخالفتُهما لقوله عليه السلام: «لا ضَرَرَ ولا ضرار»[2]، وكما نَمنعُه من أذيَّتِهما نَمْنعُهما من أذيَّتِهِ، فإنه لو كان معه طعامٌ إنْ لم يأكُلْه هلَكَ، وإن لم يأكُلاه هَلكا، قُدِّمَتْ ضَرورتُه عليهما.

قال: فإنْ قُلْتُ: قد قال مالكٌ: إذا احتلم الغلامُ ذهب حيث شاءَ، وليس لأبوَيْه مَنْعُه؟ قال: قلتُ: هذا في الحَضانةِ، لأنه قبلَ البُلوغِ كان

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافي في هذه المسألة، ونبَّه على وجه الصواب في كُنية الطرطوشي، وقد تقدَّم بيانه.

(٢) هذا حديثٌ حسن بطُرقه وشواهده، أخرجه مالك مرسلاً في «الموطأ» ٢/ ٥٧١ من حديث عمرو بن يحيى، عن أبيه، عن النبيِّ ﷺ، فأسقط ذِكْرَ أبي سعيد الخدري، وقد وصله الدارقطني ٣/ ٧٧، والحاكم ٢/ ٢٥٧، والبيهقي ٦/ ٦٩ من حديثِ أبي سعيد رضي الله عنه، وهو مرويٌّ عن طائفةٍ من الصحابة منهم: عبادةُ بن الصامت، وابن عباس، وأبو هريرة، وغيرهم، وقد تتبَّع الغُماري طرق هذا الحديث في تخريج أحاديث «بداية المجتهد» ٨/ ١٠، وحسَّن بعضَ أسانيده، وصحَّح حديث جابر بن عبد الله الذي يرويه الطبراني في «الأوسط» (٥٩٣١) ولفظه: «لا ضرر ولا ضِرار في الإسلام»، وانظر «جامع العلوم والحكم» ٢/ ٢٠٧ لابن رجب الحنبلي حيث أجاد الكلامَ على هذا الحديث رواية ودراية.

تصرُّفه بإذْنِ كافله، فإذا بلغ ذَهب حَجْرُ الحضانةِ وتجدَّدَ حَقُّ[1] البِرِّ. ويؤكِّدُ ذلك قولُ مالكٍ في الذي دعاه أَبوه من السودان، ومنعَتْه أُمُّه، فمنعه مالكٌ من الخروجِ بغَيْرِ إذنِ الأُمِّ، وقال له: أَطِعْ أباك ولا تَعْصِ أُمكَ، فهو بعد البلوغ يَمشي في البلد حيث شاءَ دون السفرِ إلَّا أن يكونَ في موضعِ رِيبةٍ، وهما يتأذَّيان به، فيمنعانهِ مُطلقاً[2].

سؤال: قولهُ تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، والنِّكاحُ مُباحٌ، وقد نُهِيَ الأَبُ عن مَنْعِ ابنتِه منه، فلا تجبُ طاعتُه في تَرْكِ المُباح، ولا في تَرْكِ المندوبِ بطريقِ الأَوْلى؟

جوابه: أَنَّ البنتَ لها حَقٌّ في الإعفافِ/ والتصوُّنِ، ودَفْعِ ضَرر مُدافعةِ الشَّهوة، وسَدِّ ذرائعِ الشيطان عنها بالتزويج، فإذا كان ذلك حقاً لها، وأداءُ الحقوقِ واجبٌ على الآباءِ للأبناء، ولا يلزَمُ من وجوبِ الحقِّ عليهم للأبناءِ جوازُ أذيَّةِ الآباءِ باستيفاءِ ذلك الحقِّ، ألَّا تَرى أَنَّ مالكاً في «المدوَّنة»[3] منعَ من تحليفِ الأبِ في حَقٍّ له، وقال: إنْ حَلَّفَه كان جَرْحَةً في حقِّ الولد، فالآيةُ ما دلَّت إلَّا على الوجوبِ على الآباءِ، لا على إباحةِ إذايتِهم بالمخالفة[4]. ٦٦/أ

المسألةُ الثامنة: في بيانِ الواجبِ من صِلةِ الرحم.

قال الشيخ أبو الوليد[5] الطَّرطوشي رحمه الله: قال بعضُ العلماء: إنما تجبُ صِلَةُ الرَّحِم إذا كان هناك مَحْرَمِيَّة، وهما كُلُّ شخصَيْن لو كان

---

(١) وفي المطبوع: حَجْرُ.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألةِ السابعةِ بقوله: جميعُ ما قال في ذلك صحيحٌ غَيْرَ قوله: قال أبو الوليد، فإنه أبو بكرٍ.

(٣) «المدوَّنة» ٥/ ٢٠٥-٢٠٦.

(٤) للوقوفِ على مذاهبِ الفقهاء في هذه المسألة، انظر «أحكام القرآن» ١/ ٣٩٩ للإمام الجصَّاص.

(٥) كذا في الأصل، وصوابُه أبو بكر كما سبق التنبيه عليه.

أَحدُهما ذكراً والآخَرُ أنثى، لم يتناكحا، كالآباءِ والأُمَّهات، والإِخْوةِ والأخواتِ، والأجدادِ والجدَّات، وإن عَلَوْا، والأولادِ وأولادِهم وإن سَفُلوا، والأعمام والعَمَّاتِ، والأَخوالِ والخالات، فأمَّا أولادُ هؤلاءِ، فليست الصلةُ بينهم واجبة لجوازِ المُناكحةِ بينهم. ويدلُّ على صحَّةِ هذا القولِ تحريمُ الجَمْعِ بين الأختين، والمرأةِ وعَمَّتِها وخالتِها، لما فيه من قطيعةِ الرَّحِم، وتَرْكُ الحرامِ واجبٌ، وبِرُّهما وتَرْكُ أذِيَّتِهما واجبةٌ، ويجوزُ الجَمْعُ بين بِنْتي العمِّ، وبنتي الخالِ، وإن كُنَّ يتغايَرْنَ ويتقاطَعْنَ، وما ذاك إلّا أنَّ صلَةَ الرحِم بينهما ليست بواجبةٍ، وقد لاحظ أبو حنيفةَ رحمه الله هذا المعنى فقال: يحرمُ التراجعُ في الهِبَةِ بين كلِّ ذي رَحِمٍ مَحْرَم[1].

سؤال: ما معنى قولهِ ﷺ: «صِلَةُ الرَّحِمِ تزيدُ في العمر»[2]؟

---

(١) فسَّره الإمام القاريُّ في «فتح باب العناية» ٢/ ٤١٦ بقوله: لأن المقصودَ منها مع القريبِ المَحْرَمِ صِلَةُ الرحم وقد حصل، وفي الرجوعِ قَطْعُها فلا يرجعُ، واحتجَّ الحنفية لمذهبهم بما أخرجه الحاكم في «المستدرك» ٢/ ٥٢، والدارقطني في «السنن» ٢/ ٤٤ وغيرهما من حديث الحسن البصري عن سَمُرَة بن جُندب عن النبيِّ ﷺ قال: «إذا كانت الهبةُ لذي رحمٍ مَحْرَمٍ لم يُرْجَعْ فيها» ونقل الزيلعي في «نصب الراية» ٤/ ١٢٧ عن ابن عبد الهادي الحنبلي قوله: ورواة هذا الحديث كلِّهم ثقات، ولكنه حديثٌ منكر، وهو مِن أنكرِ ما رُوِيَ عن الحسن عن سَمُرة. ولم أجِده في المطبوع من كتاب «التنقيح» ٣/ ١٠٠ لابن عبد الهادي، ونقل الشوكاني تضعيفه عن الحافظ ابن حجر كما في «نَيْل الأوطار» ٤/ ٢٦.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن شاهين في «الترغيب في فضائل الأعمال» (٣٨٥)، والقُضاعي في «مسند الشهاب» ١/ ٩٣، وفي إسناده أحمد بن نصر بن حمَّاد استنكر الذهبيُّ بعضَ حديثه في «ميزان الاعتدال» ١/ ١٦١، لكن الحديث له شواهدَ يتقوَّى بها ويصحُّ، وبذلك جزم الغُماري في «المداوي لعلل المناوي» ٤/ ٣١٩-٣٢٠، وصحَّحه الألباني في «صحيح الجامع الصغير» (٣٧٦٦).

وقوْله عليه السلام: «مَنْ سَرَّهُ السَّعَةُ في الرِّزْقِ، والنَّساءُ في الأجل، فليَصِلْ رَحِمَه»[1] مع أنَّ المُقَدَّراتِ لا تزيدُ ولا تَنْقُصُ؟ وقد قَدَّر الله تعالى جميعَ المُمْكِنات؛ ما وُجِدَ منها، وما لم يُوْجَدْ في الأَزلِ، فتعلَّقَتْ إرادتُه القديمةُ الأَزليَّةُ بوجودِ كُلِّ مُمْكنٍ أَرادَ وُجودَه، وبعَدمِ كلِّ مُمْكنٍ أرادَ بقاءَه على العَدَمِ الأصليِّ، أو أرادَ عَدَمَه بعد وُجوده، فجميعُ الجائزاتِ وُجوداً أو عَدَماً قد نفذَتْ فيها مشيئتُه سبحانه وتعالى، فكيف بقِيت الزيادةُ بعد ذلك بتيسيرِ سَببٍ من الأسباب؟

جوابُه: مِنَ العلماءِ مَنْ يقول: إنَّما ذلك بزيادةِ البركةِ فيما قُدِّرَ في الأَزلِ من الرزقِ والأَجَلِ، وأما نَفْسُ الأَجلِ والرزقِ المُقَدَّرَيْن، فلا يقبلانِ الزيادة.

قلتُ: وهذا الجوابُ عندي ضعيفٌ بسببِ أنَّ البركةَ أيضاً من جُملةِ المُقَدَّرات، فإن كان القَدرُ مانعاً من الزيادة، فليَمْنَع من البركةِ/ في العُمرِ والرزقِ، كما منعَ من الزيادةِ فيهما، بل هذا الجوابُ يلزَمُ منه مفسدتان: ٦٦/ب

إحداهما: إيهامُ أنَّ البركةَ خرجَت عن القَدَر، فإنَّ المُجيبَ قد صرَّح بأنَّ تَعلُّقَ القَدَرِ مانع، فحيثُ لا مَنْعَ لا قَدَر، وهذا رديءٌ جداً.

وثانيتُهما: أنَّه يُقِلُّ الرَّغْبةَ في صِلَةِ الرَّحِمِ بالنسبةِ لظاهر اللفظ؛ فإنا إذا قلنا لزيد: إنْ وصَلْتَ رَحِمَك، زادك الله تعالى في عُمُرِك عشرين

---

(١) أصلُ الحديثِ ثابتٌ في «الصحيحين» أخرجه البخاري (٢٠٦٧) ومسلم (٢٥٥٧) من حديثِ أنسٍ قال: سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «مَنْ سَرَّه أن يُبْسَط له في رِزْقِه، أو يُنْسأَ له في أثرِه، فليَصِلْ رحِمه».
ولفظُ المصنِّف أخرجه بنحوه عبد الرزاق في «المصنَّف» (٢٠٤٠٣) ومن طريقه البيهقي في «شعب الإيمان» ٦/ ٢١٩، وفي سنده انقطاع، فإنَ أبا إسحاق السَّبيعيَّ الهَمْدانيَّ يرفعه إلى رسولِ الله ﷺ من غيرِ واسطة.

سنةً، فإنه يجدُ من الوقعِ لذلك ما لا يجدُه من قولنا: إنَّه لا يزيدُك الله تعالى بذلك يوماً واحداً، بل يباركُ لك في عُمُرِك فقط، فيختلُّ المعنى الذي قصدَه رسولُ الله ﷺ، من المبالغةِ في الحَثِّ على صِلَةِ الرَّحِم والترغيبِ فيها، بل الحقُّ أنَّ الله تعالى قَدَّر له ستين سنةً مرتَّبَةً على الأسبابِ العادية، من الغذاءِ والتنفُّسِ في الهواء، ورتَّب له عشرين سنةً أخرى مرتَّبَةً على هذه الأسباب، وصِلَةِ الرحم. وإذا جعلها الله تعالى سَبباً أمكَنَ أنْ يقال: إنها تزيدُ في العُمر حقيقةً كما نقول: الإيمانُ يُدْخلُ الجنَّة، والكُفْرُ يُدْخِلُ النارَ، بالوضعِ الشرعيِّ لا بالاقتضاءِ العقلي، ومتى عَلِمَ المُكلَّفُ أنَّ الله تعالى نَصَبَ صِلَةَ الرحِم سَبباً لزيادة السِّنين في العُمُرِ، بادرَ إلى ذلك كما يُبادرُ لاستعمالِ الغذاءِ، وتناولِ الدواءِ، والإيمانِ رَغْبةً في الجنان، ونَفَر من الكُفرِ رَهْبةً من النيران، وبقيَ الحديثُ على ظاهرِهِ من غير تأويل يُخِلُّ بالحديثِ على ما تقدَّم، وكذلك القولُ في الرزقِ حَرْفاً بحرفٍ[1].

---

(١) كان الإمام الطحاوي قد استشكل هذا الحديث، وأنه ممَّا يتعارضُ مع ما ثبت من أنَّ الله تعالى إذا أراد أن يخلق نَسَمةً أمر المَلَك بأربع كلماتٍ، رِزْقِها وأجلها وعملِها وشقيّ أو سعيد، ثم حاول حلَّ الإشكال بقوله في «شرح مشكل الآثار» ٨/ ٨٢: إنَّ هذا ممَّا لا اختلاف فيه، إذ كان قد يحتمل أن يكونَ الله عزَّ وجلَّ إذا أراد أن يخلق النَّسَمَةَ جَعَل أَجَلَها إنْ بَرَّت كذا، وإنْ لم تبرَّ كذا لما هو دون ذلك، وإن كان منها الدعاءُ رُدَّ عنها كذا، وإن لم يكن منها الدعاءُ نزل بها كذا، وإن عمِلت كذا حُرِمَتْ كذا، وإن لم تَعْمَلْه رُزِقَت كذا، ويكون ذلك مما يثبت في الصحيفة التي لا يُزادُ على ما فيها ولا ينقصُ منه. انتهى كلامُه. وعلى هذا المعنى وعلى معنى البركة دار كلام القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٨/ ٢١، والنووي في «شرح صحيح مسلم» ٨/ ٣٥٧، لكنَّه تعقَّب ما ذهب إليه القاضي عياض من أن هناك وجهاً ثالثاً في تفسير الحديث وهو أن المراد به بقاءُ ذِكرِه الجميلِ بَعْدَه، فكأنه لم يَمُتْ، قال النووي: وهو ضعيفٌ أو باطل.

وكذلك نقولُ: الدعاءُ يزيدُ في العُمرِ والرزقِ، ويدفَعُ الأَمراضَ، ويؤخِّرُ الآجال، وغير ذلك مِمَّا شُرِعَ فيه الدعاءُ، فهو من القَدَرِ، ولا يُخِلُّ بشيءٍ من القَدَرِ، بل ما رتَّبَ الله سبحانه مقدوراً إلَّا على سببٍ عادي، ولو شاءَ لَما ربطه به[1].

ومن هذا البابِ الجوابُ عن سُؤالٍ صَعْبٍ ورَدَ في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾ [الأعراف: ١٨٨] فقال بعضُ الفُضلاءِ: هنا سؤالٌ وهو أنَّه عليه السلام إذا عَلِمَ الغيبَ ـ والذي في الغيبِ هو الذي قَدَّره الله تعالى له من الخيرِ ـ فكيف يستكثِرُ من الخيرِ على تقديرِ الاطِّلاعِ على الغيب؟ بل لو قُدِّرَ الاطِّلاعُ على الغيبِ، لبقيَ على ما هو فيه من الخير.

---

(١) قد فَصَّل الإمامُ الخطابيُّ هذه الجُمْلَةَ المُجْملةَ في فاتحة كتابه النافع «شأن الدعاء»: ٦-١٢، وربما كان مناسباً الاجتزاءُ بنُبَذٍ صالحةٍ منه في هذا المقام، حيث قال: اختلفت مذاهب الناسِ في الدعاءِ، فقال قومٌ: لا معنى للدعاءِ، ولا طائلَ له لأنَّ الأقدارَ سابقةٌ، والأقضيةَ مَقْضِيَّةٌ، والدعاءُ لا يزيدَ فيها، وتَرْكُه لا يَنْقُصُ شيئاً منها، ولا فائدةَ في الدعاءِ والمسألة، وقد قال ﷺ: «قَدَّر الله المقادير قبل أن يخلق الخَلْقَ بكذا وكذا عاماً» [أخرجه مسلم (٢٦٥٣) والترمذي (٢١٥٦)].

وقالت طائفةٌ أُخرى: الدعاءُ واجبٌ. وهو يدفَعُ البلاءَ، ويردُّ القضاءَ، واحتجُّوا بما رُوِيَ عن النبيِّ ﷺ أنه «لا يردُّ القضاء إلَّا الدعاءُ» [أخرجه الترمذي (٢١٣٩) وابن ماجه (٤٠٢٢) وغيرهما، وصحَّحه الحاكم ١/ ٤٩٣ ووافقه الذهبي].

وقال آخرون: الدعاءُ واجبٌ، إلَّا أنَّه لا يُستجابُ منه إلّا ما وافق القضاءُ، وهذا المذهبُ هو الصحيحُ، وهو قولُ أهل السنَّةِ والجماعة، وفيه الجمعُ بين الأخبارِ المروية على اختلافِها، والتوفيقُ بينها... في كلامٍ طويلٍ نفيسٍ على المعهودِ من منهجِ هذا الإمام الجليل.

والجوابُ عنه: أنَّ الله تعالى قَدَّر الخيرَ والشرَّ في الدنيا والآخرة، وجعل لكُلِّ مقدورٍ سبباً يترتَّبُ عليه، ويرتبطُ به ومن جُملةِ الأسبابِ، الأسبابُ التي جَرَت عادةُ الله تعالى بها العلومُ والجَهالات،/ فالجَهْلُ سَببٌ عظيمٌ في العالم لمفاسدَ من أُمورِ الدنيا والآخرة، وفواتِ المصالحِ، والعِلْمُ سببٌ عظيمٌ لتحصيلِ مصالح ودَرْءِ مفاسدَ في الدنيا والآخرة، فالمَلِكُ الذي دُفِعَ له السَّمُّ فأكله، فمات منه كَيْداً من أعدائه، إنَّما قَدَّرَ الله تعالى أنْ يموتَ بالسَّمِّ مع جَهْله بتناوُله، أما لو عَلِمَه لم يتناولْه. وكذلك أنَّ الله تعالى إذا كان قد قَدَّرَ نجاتَه منه قَدَّر اطلاعَه عليه، فيَسْلَم، ويكونَ سَبَبُ سلامتهِ عِلْمَه به، فالمُقَدَّرُ على تقدير الجَهْلِ نحنُ نمنَعُ أنَّه مُقَدَّرٌ على تقدير العلم، بل المُقَدَّرُ على تقديرِ العلم ضِدُّه، فالرزقُ الحقيرُ إنما قَدَّره الله تعالى لأهلهِ على تقديرِ جَهْلِهم بالكنوز وعَمَلِ الكيمياء[1]، وغَيْرِ ذلك من أَسبابِ الرزق، أما مع العلم بهذه الأسبابِ العظيمةِ المُوجبةِ في مَجْرى العادةِ سَعَةَ الأرزاقِ، فلا نُسَلِّمُ أنَّ الله تعالى قَدَّرَ ضِيقَ الرزقِ على هذا التقديرِ، كما نقولُ: ما قدَّر الله تعالى دخولَ المؤمنين الجنةَ إلَّا على تقديرِ الإيمان، أمَّا مع عَدَمهِ، فلا نُسَلِّم أنَّ الله تعالى قَدَّرَ لهم الجنَّة، وما قَدَّر للكُفَّارِ النارَ، إلّا على تقديرِ جَهْلِهم بالله تعالى، أمَّا على تقديرِ عِلْمِهم به تعالى، فلا نُسَلِّمُ أنَّه قَدَّرَ لهم النار، وعلى هذه الطريقةِ يتَّضحُ لك أنَّ رسولَ الله ﷺ لو اطَّلع على الغيبِ وذهبَتْ عنه جهالاتٌ كثيرة، كَثُرَ عندَه من الخيرِ ما لم يكُنْ عندَه الآن، وما مسَّه السوءُ، ولقد نجزمُ أنَّ المِحْنةَ في أُحدٍ، وقَتْلَ حمزةَ وغيره إنَّما

٦٧/أ

---

(١) انظر «المقدّمة»: ٥٥٧ لابن خلدون حيث تكلَّم عن علم الكيمياء كما تبلور عند القدماء، وأنَّه علمٌ ينظرُ في المادةِ التي يتمُّ بها كَوْنُ الذهب والفِضَّةِ بالصناعةِ، ويشرح العملَ الذي يوصلُ إلى ذلك.

قدَّرها الله تعالى بسببِ عَدَمِ العلمِ بأمورٍ وعواقبها في ذلك اليوم، ولو قُدِّرَ حصولُ العلمِ بعواقبِ ذلك اليوم، لكان الأمرُ على خلافِ ذلك، وبالجُمْلةِ فقد كَثَّرْتُ لك النظائرَ لتستيقظَ لهذه القاعدة، وسِرِّ القضاءِ والقَدَرِ. فيندفعُ السؤال، وهو موضعٌ حَسَنٌ[1].

فائدة: أطلقَ جماعةٌ من العُلماءِ القولَ بأنَّ للأمِّ ثُلُثي البرِّ لقول النبيِّ عليه السلام لمَّا قال له رجلٌ: يا رسولَ الله، مَنْ أحقُّ الناسِ بحُسن صَحابتي قال: «أُمُّك» قال: ثمَّ مَنْ؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثُمَّ مَنْ؟ قال: «أُمُّك»، قال: ثُمَّ مَنْ؟ قال: «أَبوك»[2]، ورُويَ ذلك مَرَّتَيْنِ، ورُوِيَ ثلاثاً، فعلى روايةِ مَرَّتين، قالوا: يكون لها ثُلُثا البِرِّ، وعلى روايةِ الثلاث يكونُ لها ثلاثةُ أرباعِ البِرِّ، لأنَّ الأبَ جاء في المرَّةِ الرابعة، وهذا يُعْتَقَدُ أنَّه سَهْلٌ، وليس بالسهلِ؛ وذلك أنَّ قولَ السائلِ: أيُّ الناسِ أحقُّ؟ إنما سأل عن أعلى الرُّتَبِ، فلما أُجيبَ عنها، عَرَفَ الرُّتبةَ العالية، فأخذ يسألُ عن الرُّتبةِ التي تليها بصيغةِ «ثُمَّ» التي للتراخي الدالَّةِ على تراخي رُتْبةِ الفريقِ الثاني عن الفريق الأول في البِرِّ، فقال له صاحبُ الشَّرْعِ: «أُمُّك»، فلا يكون هذا الجوابُ مطابقاً حتى تكونَ هذه المرتبةُ الثانيةُ/ أَخْفَضَ رُتْبةً من الأولى، وكذلك الأجوبةُ التي بعدَها بتلك الرُّتَبِ المُجابِ بها، وكما وجب نُقصانُ الرتبةِ الثّانيةِ عن الأولى، وجبَ أيضاً نُقصانُ الرتبةِ الثّالثةِ

٦٧/ب

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من أول المسألة الثامنةِ إلى هنا بقوله: ما قاله في ذلك كلِّه من الأجوبة وغيرِها صحيحٌ، غَيْرَ قوله: «وعلى هذه الطريقةِ يتَّضحُ لك أنَّ رسول الله ﷺ لو اطَّلع على الغيبِ لذهبَتْ عنه جهالاتٌ كثيرة»، فإنَّ هذا اللفظَ مُسْتنكرٌ مُسْتَقْبَحٌ يجبُ تجنُّبُ مِثْلِهِ، ويمتنعُ إطلاقُه في جانبِ النبيِّ ﷺ، وفي جانبِ سائرِ الرسل والأنبياء ﷺ وعليهم أجمعين.

(٢) سبق تخريج الحديث.

عن الثّانية عملاً بـ«ثم» الدّالَّةِ على التراخي والنُّقصان، ثُمَّ رُتْبَةُ الأبِ تكونُ أخْفَضَ الرُّتَبِ وأقَلَّها، وعلى هذا التقديرِ لا تكونُ رُتْبةُ الأَبِ مُشْتَمِلَةً على ثُلُثِ البِرِّ، إذ لو اشتَمَلَت لكانت الرُّتَبُ مُسْتَوية، وقد تَقَرَّرَ أنَّها مُخْتلفةٌ، وأَنَّ الأخيرةَ أقَلُّ مما هو أقلُّ، وأنَّه يجبُ نُقصانُ كُلِّ رُتبةٍ فضلاً عَمَّا قبلها، فَيتعيَّنُ نُقصانُ الرتبةِ الأخيرة بمقاديرَ عديدةٍ عن الرُّتبةِ الأولى بعَدَدِ تعدُّدِ الأسئلة والأجوبة، فيكونُ نصيبُ الأَبِ أقلَّ من الثُّلُثِ بمِقْدارَيْن على إحدى الروايتين، وثلاثِ مقاديرَ على روايةِ الثلاث، فيكونُ نصيبُ الأبِ أقلَّ من الثُّلُثِ وأقَلَّ من الرُّبُع قطعاً، فيبطلُ القولُ بأنَّه ثُلُثُ البِرِّ على إحدى الروايتين، ورُبُعُه على الروايةِ الأُخرى، بل أقلُّ بكثير، وكما وجبَ نُقصانُ الأب عن الرُّبُع أو الثُّلُثِ، وجبَ أيضاً أن لا يُقالَ: للأُمِّ ثُلُثا البِرِّ، أو ثلاثةُ أرباعهِ، لأنَّ الأَنْصباءَ المضمومةَ إليها مختلفةُ المقادير كما تَقَدَّم، وإنما يلزَمُ ما قالوا أنْ لو كانت المقاديرُ مستويةً.

فإن قُلْتُ: فهل يتعيَّنُ ذلك بعد تسليم بُطلانِ المقدارِ المذكور.

قلت: ذلك عَسيرٌ عَليَّ، وإنَّما الذي تَيَسَّر لي إيرادُ السؤال، أمَّا تحريرُ المقدارِ، فلا أعلَمُ إلَّا أنَّ «ثُمَّ» اقتضَت أصْلَ النقصانِ مع زيادةٍ في النقصان، يحصلُ بها التراخي بـ«ثم». أمَّا ما مِقدارُ ذلك الذي به حصل فلا يتعيَّنُ لي، بل جَزَمْتُ بالتفاوُتِ فقط، فإن تيسَّرَ الضَّبْطُ في ذلك فاضبطه.

فإنْ قُلْتَ: «ثمَّ» حَرْفُ عطفٍ تقتضي معطوفاً عليه، وليس معنا قَبْلَها أو بعدَها إلَّا الأُمُّ، فيلزَمُ أنْ تكونَ معطوفةً على نفسِها في الرُّتَبِ الأولى، والثانية، والقاعدةُ العربيةُ أنَّ الشيءَ لا يُعْطَفُ على نفسه.

قلتُ: هو أيضاً سُؤال مُشْكِلٌ يحتاجُ إلى نظرٍ وتحريرٍ على القواعدِ العربية، والمقاصدِ الشرعية، ثم إنَّ السائلَ إنَّما سألَ عن غيرِ الأُمِّ،

والتراخي عنها في الرتبة، فكيف أُجيبَ بالأُمِّ؟ وكيف يُقالُ: إنَّ التراخي عن الأُمِّ في البِرِّ هو للأُمِّ حتى يحصل الجواب به؟ وهذا أيضاً إشكالٌ آخر.

والجوابُ أنْ نقول: هذا عَطفٌ وكلامٌ محمولٌ على المعنى، كأنَّ السائلَ لما قِيلَ له: أَحقُّ الناس وأولاهم أُمّك، قال: فلِمَنْ أتوجَّهُ بالبِرِّ بعد ذلك، وأَشْتغِلُ به؟ قِيل له أيضاً: توجَّه أيضاً/ لأُمِّك، فقُوبلَ ما فَهِمَ ١/٦٨ منه من الإعراضِ عن الأمِّ، بالأَمْرِ بالملازمةِ إظهاراً لتأكيدِ حَقِّها، فقال: إذا توجَّهْتُ أيضاً إليها وفرَغْتُ، فلِمَنْ أتوجَّه بعد ذلك أيضاً؟ فقيل له: أُمّك، فقُوبل أيضاً ما فُهِمَ عنه من الإعراضُ عن الأم[١] بالأمرِ بالبِرِّ والملازمة، إظهاراً لتأكُّدِ حَقِّها، فصارتِ الأُمُّ معطوفةً على نفسِها بنسْبتين مُخْتلفتَيْن إلى رُتْبتين مُتباينتين، فهي بقَيْدِ الرتبةِ الدنيا معطوفةٌ على نفسها بقَيْدِ الرُّتبةِ العليا، والشيءُ الواحدُ إذا أُخِذَ مع وصفَيْن مختلفين، صار شَيئين[٢] مختلفين، كما تقول: زيدٌ ابنٌ، وأخٌ، وفقيهٌ وتاجرٌ وغيرُ ذلك، والموصوفُ بهذه الصفات واحدٌ، غَيْرَ أنَّه لما أُخِذَ مع المختلفات صار مختلفاً، فهذا السِّرُّ هو المُحْسِّنُ للعَطْفِ، وإعادةِ الأُمِّ في الرُّتَب، وهذا الحديثُ كما تَرى فيه ما فيه من الفِكْرِ[٣] والإشكالِ مع أنَّه في بادىء الرأي في غايةِ الظهور، وكم [مِن] شيءٍ يكون ظاهراً في بادىء الرأي، فإذا حُرِّك[٤] خرج منه غرائب.

---

(١) في الأصل: الأَمر.

(٢) في الأصل: صار في اثنين.

(٣) في المطبوع: القلق.

(٤) في المطبوع: اختُبِر.

فصل: إذا تقرَّرَت هذه المسائلُ، وهذه المباحثُ، ظهر لك الفرقُ بين قاعدةِ الواجبِ للأجانبِ، والواجبِ للوالدين، فإنَّ كُلَّ ما يجبُ للأجانبِ يجبُ للوالدين، وضابطُ ما يختصُّ به الوالدان دُونَ الأجانبِ، هو اجتنابُ مُطْلَقِ الأذى كيف كان، إذا لم يكُنْ فيه ضَرَرٌ على الابنِ، ووجوبُ طاعتِهما في تَرْكِ النوافلِ، وتعجيلِ الفُروض المُوسَّعة، وتَرْكِ فُروضِ الكفاية، إذا كان ثَمَّ مَنْ يقومُ بها، وما عدا ذلك لا تجبُ طاعتُهم فيه، وإنْ نُدِبَ إلى طاعتِهم وبرِّهم مُطلقاً، وكذلك الأجانبُ يُنْدَبُ بِرُّهم، غير أنَّ النَّدْبَ في الأبوين أقوى في غير القُرَبِ والنوافل، ولا نَدْبَ في طاعةِ الأجانب في تَرْكِ النوافل، بل الكراهةُ من غير تحريم، وأما ما يجبُ لذوي الأرحام من غيرِ الأبوَيْن، فلم أظفَرْ فيه بتفصيلٍ كما وجَدْتُ تلك المسائلَ في الأبوين، بل أَصلُ الوجوبِ من حيث الجُمْلةُ، فهذا هو الذي قَدَرْتُ عليه في هذا الفرق، وقد رأيتُ جَمْعاً عظيماً على طولِ الأيام يعسُرُ عليهم تحريرُ ذلك.

الفرق الرابع والعشرون
بين قاعدةِ ما تُؤثِّرُ فيه الجهالات والغَرَرُ
وقاعـدةِ ما لا يؤثِّر فيـه ذلك من التصرفات

وردَت الأحاديثُ الصحيحةُ في نَهْيِهِ عليه السلام عن بَيْعِ الغَرَرِ، وعن بَيْعِ المَجْهولِ[1]، واختلف العلماءُ بعد ذلك، فمِنهم مَنْ عَمَّمه في

(١) حديثُ النهي عن بَيْعِ الغَرَرِ أخرجه أحمد ١٢/ ٣٧٣، ومسلم (١٥١٣)، وأبو داود (٣٣٧٦)، والترمذي (١٢٣٠)، والنسائي ٧/ ٢٦٢، وابن حبّان (٤٩٥١) وغيرهم من حديثِ أبي هريرة رضوان الله عليه، وانظر تمام تخريجه في «المسند».
وقد ضبط الإمام النووي رحمه الله هذا البابَ ضَبْطاً حسناً محرَّراً وجيزاً، فقال في «شرح صحيح مسلم» ٥/ ٤١٦: وأمَّا النَّهْيُ عن بَيْعِ الغَرَرِ، فهو أصلٌ عظيمٌ من أُصولِ كتابِ البيوع، ويدخلُ فيه مسائلُ كثيرةٌ غيرُ منحصرةٍ، كبَيْعِ الآبقِ والمعدومِ والمجهولِ، وما لا يُقْدَرُ على تسليمه، وما لم يتمَّ مِلْكُ البائع علَيه، وبَيْعِ السمكِ في الماءِ الكثير، واللبنِ في الضَّرْع، وبَيْع الحَملِ في البطنِ، وبَيْع بعضِ الصُّبْرَةِ مُبْهَماً، وبيع ثَوْبٍ من أثوابٍ، وشاةٍ من شياهٍ، ونظائر ذلك، وكلُّ هذا بَيْعُه باطلٌ، لأنه غَرَرٌ من غيرِ حاجةٍ. وقد يحتملُ بعضُ الغَرَرِ بَيْعاً إذا دعَتْ إليه حاجةٌ كالجَهْلِ بأساسِ الدارِ، وكما إذا باع الشاة الحاملَ، والتي في ضَرْعِها لبَنٌ، فإنَّه يصحُّ البيعُ، لأنَّ الأساسَ تابعٌ للظاهرِ من الدارِ، ولأن الحاجةَ تدعو إليه فإنَّه لا يمكنُ رؤيتُه، وكذا القولُ في حَمْلِ الشاة ولبنها. وكذلك أجمع المسلمون على جوازِ أشياءَ فيها غَرَرٌ حقيرٌ، منها: أنَّهم أجمعوا على صحَّةِ بَيْعِ الجُبَّةِ المَحْشُوَّةِ، وإنْ لم يُرَ حَشْوُها، وأجمعوا على جوازِ إجارةِ الدارِ والدابة ونحوِ ذلك شَهْراً، مع أن الشَّهْر قد يكون ثلاثين يوماً، وقد يكون تسعاً وعشرين. انتهى كلامه، ولمزيدٍ من إيضاح هذا المبحث، انظر «القواعد النورانية الفقهية»: ٨١ فما بعدها لشيخ الإسلام ابن تيمية حيث أوفى على الغاية في ضَبطِ المنتشرِ من فقه هذا الباب.

التصرُّفات، ـ وهو الشافعيُّ ـ رضي الله عنه ـ، فمنع من الجهالةِ في الهِبَةِ، والصَّدقةِ، والإبراءِ، والخُلْعِ، والصُّلْحِ وغيرِ ذلك، ومنهم مَنْ فَصَل، وهو ـ مالكٌ ـ رحمه الله ـ بين[1]/ قاعدةِ ما يُجْتَنَبُ فيه الغَرَرُ والجَهالَةُ، وهو بابُ المُماكَساتِ، والتصرُّفاتِ المُوجبةِ لتنميةِ الأموال وما يُقْصَدُ به تحصيلُها، وقاعدةِ ما لا يُجْتنبُ فيه الغَرَرُ والجَهالةُ، وهو ما لا يُقْصَدُ لذلك، وانقسمَت التصرُّفاتُ عنده ثلاثةَ أقسام: طرفانِ وواسطةٌ، فالطرفانِ: أَحدُهما معاوَضة صِرْفةٌ فيُجْتَنَبُ فيه ذلك إلَّا ما دَعَت الضرورةُ إليه عادةً، كما تقدَّم أنَّ الجهالاتِ ثلاثةُ أقسامٍ، فكذلك الغَرَرُ والمشقَّة.

٦٨/ب

وثانيهما: ما هو إحسانٌ صِرْفٌ لا يُقْصَدُ به تَنْميةُ المالِ، كالصَّدَقةِ، والهِبَة، والإبراءِ، فإنَّ هذه التصرُّفاتِ لا يُقْصَدُ بها تنميةُ المال، بل إن فاتَتْ على مَنْ أُحْسِنَ إليه بها لا ضَرَرَ عليه، فإنه لم يَبْذُلْ شيئاً بخلافِ القسم الأول، إذا فات بالغَررِ والجهالة ضاعَ المالُ المبذولُ في مقابلتهِ، فاقتضَت حكمةُ الشرعِ مَنْعَ الجهالةِ فيه، أما الإحسانُ الصِّرْفُ فلا ضَرَرَ فيه، فاقتضتْ حكمةُ الشرع وحَثُّه على الإحسانِ التوسِعَةَ فيه بكلِّ طريقٍ بالمعلومِ والمجهول، فإن ذلك أَيْسَرُ لكَثْرةِ وُقوعه قطعاً، وفي المَنْعِ من ذلك وسيلةٌ إلى تقليله، فإذا وَهَبَ له عَبْدَه الآبِقَ، جاز أنْ يَجِدَه فيحصلَ له ما يَنْتفعُ به، ولا ضَرَرَ عليه إنْ لم يَجِدْه، لأنه لم يبذُلْ شيئاً، وهذا فِقْهٌ جميل. ثم إنَّ الأحاديثَ لم يَرِدْ فيها ما يَعُمُّ هذه الأقسامَ، حتى نقولَ: يلزَمُ منه مخالفةُ نُصوصِ صاحبِ الشرع، بل إنَّما وردَتْ في البيعِ ونحوه.

وأما الواسطةُ بين الطرفين، فهو النِّكاحُ، فهو من جهة أن المالَ فيه ليس مقصوداً، وإنَّما مَقْصِدُه المودَّةُ والأُلْفَةُ والسكونُ، يقتضي أنْ يجوزَ

---

(١) في الأصل: فقال، وصوابُه من المطبوع.

فيه الجهالةُ والغَرَرُ مُطْلقاً، ومن جهةِ أنَّ صاحبَ الشرعِ اشترطَ فيه المالَ بقوله تعالى: ﴿أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم﴾ [النساء: ٢٤]، يقتضي امتناعَ الجَهالةِ والغَرَرِ فيه، فلوجودِ الشَّبَهَيْن توسَّط مالك، فجوَّز فيه الغَرَرَ القليلَ دونَ الكثير، نَحْوُ عَبْدٍ من غيرِ تعيينٍ، وشورة[1] بيتٍ، ولا يجوزُ على العبدِ الآبِقِ والبعيرِ الشارد، لأنَّ الأَولَ يُرْجَعُ فيه إلى الوسطِ المُتعارف، والثاني ليس له ضابط، فامتنع، وأَلْحَقَ الخُلْعَ بأحد الطرفَيْن الأَوَّلَيْن الذي يجوزُ فيه الغَرَرُ مُطلقاً، لأنَّ العِصْمَةَ وإطلاقَها ليس من بابِ ما يُقْصَدُ للمعاوضة، بل شأنُ الطلاقِ أنْ يكونَ بغيرِ شيءٍ، فهو كالهِبَةِ، فهذا هو الفَرْقُ بين القاعدتَين والضابطُ للبابَيْن، والفِقهُ مع مالكٍ رحمه الله فيه[2].

---

(١) في القاموس المحيط: ٥٤٠: الشُّورَةُ بالضمِّ: الناقةُ السمينة. وفي اللسان ٤/٤٣٦: الشُّوارُ: متاعُ البيت. ولعلَّ المعنى الأول هو المراد.

(٢) علَّق ابن الشاط على هذا الفرقِ بقوله: ما قاله في هذا الفَرْقِ صحيحٌ ظاهر.

الفرقُ الخامس والعشرون
بين قاعـدةِ ثُبوتِ الحُكْمِ فـي المُشْتَرك، وبين قاعدةِ النَّهْيِ عن المُشْتَرك

٦٩/أ / هذا الفرق جليلٌ عظيمٌ، دقيقُ النظرِ، خطيرُ النفعِ، لا يُحَقِّقُه إلَّا فُحولُ الفقهاءِ، فاستَقْبِله بعَقْلٍ سليمٍ، وفِكْرٍ مُستقيم، وذلك أَنَّ الأَمْرَ المُشْتَرَكَ هو الحقيقةُ الكُلِّيَّةُ الموجودةُ في أفرادٍ عديدةٍ كالرقبةِ بالنسبة إلى أفرادِ الرِّقاب، والحَيَوان بالنسبةِ إلى جميعِ الحيوانات، ومُطْلقِ الإنسان بالنسبةِ إلى أَشْخاصِه، وكُلُّ مُطْلقٍ فهو من هذا القبيل[١]. ومدلولُ كلِّ نَكِرةٍ فهو حقيقةٌ مشتركةٌ[٢]، وضابطُه عند أربابِ المعقول: ما لا يمنَعُ تصوُّرُه من وُقوعِ الشَّركةِ فيه[٣]، ومرادُهم بذلك ما ذكرتُه[٤].

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إنْ أراد بمُطلقِ الإنسانِ الحقيقةَ من حيث هي فقولهُ صحيح، وإلّا فلا.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هذا الإطلاقُ ليس بصحيح، بل الصحيحُ التفصيلُ، فإنَّ النكرةَ في اللِّسان العربيِّ على ضربَيْن:
الأول: نكرةٌ يُرادُ بها الحقيقةُ المشتركةُ بين الأشخاصِ كما في قولهم: تمرةٌ خيرٌ من جَرَادةٍ، وهذا الضربُ قليلٌ في الاستعمال.
الثاني: نكرةٌ يُرادُ بها فَرْدٌ مُبْهَمٌ من الأشخاصِ التي فيها الحقيقة كما في قولِ القائل: اشترِ ثوباً، وهذا الضَّرْبُ يكثُرُ في الاستعمالِ، فإنْ أرادَ الأولَ فمرادُه صحيحٌ، وإلا فلا.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ في تحريرِ الحقيقة المشتركة.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: ذلك صحيحٌ على تقديرِ أن يكونَ مرادُه بالنكرة الضَّرْبَ الأوَّلَ، لا على تقديرٍ أن يكونَ مرادُه الضَّرْب الثاني.

وإذا عرفت حقيقتَه، فاعلَمْ أنَّه يلزَمُ من نَفْيِ المُشْتَرَكِ نَفْيُ جميعِ أفرادِه، فإنه إذا انتفى مطلقُ الحَيوانِ من الدارِ، فقد انتفى جميعُ أفرادِهِ من الدار، وإذا انتفى مطلقُ الإنسانِ من الدارِ، استحال أَنْ يكونَ فيها زيدٌ ولا عمرو، ولا فردٌ من الإنسان، وهو معنى قول أرباب المعقول: يلزَمُ مِن نَفْيِ الأَعمِّ نَفْيُ الأخصِّ، وإذا تصوَّرْتَ ذلك في النَّفْيِ، فتَصَوَّرْه في النهيِ، فإنَّ معنى النَّهْيِ الأَمْرُ بإعدامِ تلك الحقيقة، وأَنْ لا تَدْخُلَ في الوجودِ البتَّةَ، ومقتضى ذلك أنْ لا يدخُلَ فردٌ من أفرادِها الوجودَ البتَّة، لأنه لو دخلَ فردٌ، لدخلَتْ هي في ضِمْنِهِ، فصار النهيُ والنفيُ من بابٍ واحد[1]، فيكونُ الأمرُ والثبوتُ من بابٍ واحد، فإنَّ ثُبوتَ الماهيَّةِ الكُلِّيةِ المُشْتَركةِ يكفي فيه فردٌ واحدٌ، فمتى كان زيدٌ في الدار، كان مُطْلَقُ الإنسانِ في الدار، ومُطلقُ الحيوانِ وجميعُ أَجناسهِ وفصولهِ يحصُلُ مُطّلَقها فيه[2].

وكذلك إذا أمر آمِرٌ بالحقيقةِ الكُلِّية نَحْوُ الأمرِ بعِتْق رقبةٍ، أو إخراجِ شاةٍ من أربعين، تحقَّقَ ذلك بإعتاقِ عَبْدٍ مُعيَّنٍ، وإخراجِ شاةٍ معيَّنةٍ، لأنَّ

---

(١) قوله: «وإذا عرفْت حقيقته... إلى قوله: من باب واحدٍ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: بل يُرادُ بمُطلقِ الحَيوانِ حقيقةُ الحيوان، وهو الذي يُعَبَّرُ عنه بالمُشْتَركِ بين الأفراد، وهذا خلافُ مرادهِ بمُطلق البيعِ قبل هذا، فإنه قال: إنه يصحُّ قولُنا: مطلقُ البيع حلالٌ إجماعاً، ولو كان المرادُ بمُطلقِ البيع ما أُريدَ بمُطلقِ الحيوان، أي: حقيقتُه، للزِمَ أنْ يكونَ كلُّ بيعٍ حلالاً.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد عادَ هنا إلى استعمالِ مُطْلقِ الحيوان بغيرِ المعنى الذي استعمَله قَبْلُ؛ حيث تكلَّم على النفيِ والنهيِ، والذي حمله على هذا الاضطرابِ غَفْلتُه عن معنى المطلقِ، وأنه في اصطلاحِ الأصوليين الواحدُ المُبْهَمُ، ولو تفطَّنَ له لم يضطربْ قولهُ.

الماهِيَّةَ الكُلِّية في ضِمْنه[1]، وإذا تقرَّر أنَّ النهيَ والنفيَ من بابٍ واحدٍ، والأمرَ والثبوتَ من بابٍ واحد، فاعلَمْ أنَّه يصدُقُ أنَّ الإنسانَ واقعٌ وحاصلٌ في جِنسِ الحيوان دونَ غيرِه من الأجناس، ومع ذلك فلم يعمَّ الإنسانُ جميعَ صُوَرِ الحيوان، بل نقولُ: زيدٌ حاصل في جنسِ الحيوان، ولم يتعدَّ فرداً منها، ولذلك نقول: الأحكامُ الشرعيةُ واقعةٌ في الأفعالِ المُكْتَسبة دون غيرِها من الأجناس، ومع ذلك لا تعمُّ الأفعالَ المكتسبةَ، فإنَّ الحيواناتِ العُجْمَ أفعالُها مُكْتَسبةٌ، ولا حُكْمَ فيها، بل نقولُ: الوجوبُ وَحْدَه خاصٌّ بالأفعالِ المُكْتَسبةِ ولم يَعُمَّها، فعَلِمْنا أنَّ ثبوتَ الحُكْمِ في المُشْتَرَكِ لا يقتضي تعميمَ صُوَرِه، بل يكفي في ذلك فَرْدٌ واحدٌ فيصدُقُ بسَببِهِ أنَّ ذلك الحُكْمَ في ذلك المُشْتَرَكِ، فظهرَ حينئذ الفرقُ بين ثبوتِ الحكمِ/ في المُشْتَرَكِ، وبين النهيِ عن المشتركِ[2]، ومنه نَفْيُ المشترك.

٦٩/ب

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: الأمرُ بعِتْقِ رَقبةٍ ما أُمِرَ فيها قطُّ بالحقيقةِ الكلية، ولا يمكنُ الأمرُ بها إلا على سبيلِ تكليفِ ما لا يُطاقُ، وكيف يسوغُ ذلك ومِن ضرورةِ الحقيقةِ الكليةِ أن لا وجودَ لها في غيرِ الأذهان عند محققي المثبتين لها بل أَمْرُ الآمِرِ بعِتْقِ رقبةٍ لشخصٍ مُبْهَمٍ لا مُعَيَّنٍ، وضَرورةُ فِعْلِ المكلَّفِ لما أُمِرَ به تعيُّنُهُ.

(٢) قولُه: «وإذا تقرَّر أن النَّهيَ والنَّفي... إلى قوله: وبين النَّهْي عن المشترك» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لو ثبتَ الحُكْمُ في المُشْتَرَكِ من حيث حقيقتُه، لما خَلا عنه فَرْدٌ من أفرادهِ كالحيوانِ المَحكوم له أو عليه من حيثُ هو حقيقته أنه جِسمٌ، فلا بُدَّ أن يكونَ كُلُّ نوعٍ من أنواعهِ، وكُلُّ شَخْصٍ من أشخاصه جسماً، ولكن ثبتَ الحُكْمُ الذي مَثَّلَ به في المُشْتَرَكِ، لا من حيث حقيقتُه، بل من حيثُ هو أخصُّ من حقيقته، فإنَّ الأحكامَ الشرعيةَ لم تثبُت للأفعالِ المُكْتَسبةِ من حيثُ هي أفعالٌ مُكْتَسبةٌ فقط، بل من حيث هي أفعالٌ مُكْتَسبةٌ لمن يتَّصِفُ بالعقلِ، فعلى ذلك لا يصحُّ الفرقُ، ومتى ثبتَ الحُكمُ للمُشْتَرَكِ من حيث حقيقتُه، عمَّ أنواعه وأشخاصَه، ومتى انتفى الحكمُ عن المُشتَرَكِ من حيث حقيقتُه، عمَّ أيضاً أنواعَه وأشخاصَه والله أعلم.

(تنبيه جليل): اعلَم أنَّ نَفْيَ المُشْتَرِكِ، والنَّهْيَ عنه إنما يعمُّ كما تقدَّم إذا كان مَدلولاً عليه بالمطابقةِ، كما تقدَّم مثالُه، أما إذا كان مدلولاً عليه بطريق الالتزامِ، فلا يلزَمُ العُمومُ في نَفْيِ الأفراد، ولا في النهيِ عنها؛ فإذا قال القائل لغلامه: ألزَمْتُك النَّهيَ، أو النفي واقعٌ في الدار، لا يفهَمُ منه السامعُ إلَّا أنَّ النَّهْيَ حاصلٌ في مَنْهِيٍّ لم يُعَيِّنْه السيدُ، وأنَّ النَّفْيَ واقعٌ في الدار باعتبارِ مَنْفِيٍّ غيرِ مُعَيَّنٍ عند السامع، فإذا عَيَّنه بعد ذلك في النهيِ أو النفي، كان ذلك منه تفسيراً يَجْري مَجْرى التقييدِ لذلك المُطلق المدلولِ عليه بالالتزام، ولا يكونُ ذلك مُخَصِّصاً للعموم، ولا معارِضاً لما تقدَّم من ظاهرِ لفظه، بخلافِ المدلول مطابقةً، ولو قال: نهيتُك عن مُطْلَقِ الخمرِ، أو نفَيْتُ مُطْلَقَ الخمرِ من الدار، ثم بَيَّنه بعد ذلك بخَمْرٍ مخصوصٍ، فإنَّ هذا يكون مُخَصِّصاً لما تقدَّم منه من العموم في لفظِ الخمرِ المعرَّفِ باللام، فظهر بذلك حينئذٍ الفرقُ[1] بين المُشْتَرِكِ المدلولِ عليه مطابقةً، وبين المدلولِ التزاماً، وتظهر لك فائدةُ الفرقِ في قاعدتينِ فقهيتين:

إحداهما: أنَّه إذا حلفَ بالطلاقِ، وحَنِثَ وله أربعُ زوجاتٍ، فإنَّ الطلاقَ يَعُمُّهُنَّ إذا لم تكن له نِيَّةٌ، لأنه ليس البعضُ أَوْلى من البعض،

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذا التنبيه بقوله: ما قاله ليس بواضح، فإنَّ القائلَ إذا قال: ألزَمْتُك النَّهْيَ، أو النَّفْيُ واقعٌ في الدار، لا يخلو أن يُريدَ بالألفِ واللامِ في النهيِ والنفيِ العَهْدَ في الشخصِ، أو العهدَ في الجنس، أو العمومَ على قول من أثبت ذلك فيهما، فإن أراد العهدَ في نَهْيٍ مُعَيَّنٍ، ونَفْيٍ مُعَيَّنٍ، لَزِمَ أنْ يكونَ المنهيُّ عنه أو المنفيُّ، وهو المدلولُ، التزاماً مُعيَّناً، وإن أراد بهما العهدَ في الجنسِ، فلا بُدَّ أن يكونَ المدلولُ الالتزاميُّ كذلك أيضاً، لأنَّه إنْ لم يكن كذلك كان مُعيَّناً، وإذا كان مُعيَّناً، لزِمَ مِثْلُ ذلك في المُتَعلِّقِ به، وهو النهيُ، أو النفيُ، وقد فُرِضَ غَيْرَ مُعَيَّنٍ، وإن أراد بالألفِ واللام العمومَ، فلا بُدَّ من العمومِ في المتعلِّق، فعلى هذا لم يظهَرْ الفرقُ بين المدلولِ مطابقةً، والمدلولِ التزاماً.

وإلّا يلزَمُ الترجيحُ من غيرِ مُرَجِّح، قاله مالكٌ والشافعيُّ وجماعةٌ من العلماء[1]، وكذلك إذا قال: الطلاق يلزَمُني، ثم حَنِثَ فإنّ اللفظَ إنما هو عامٌّ في أَفرادِ الطلاق في الزوجاتِ، فلو حَنِثَ عَمَّهُنَّ الطلاق[2].

(فَرْعٌ حَسَنٌ): فعلى هذا، إن قَصَدَ في نِيَّتِهِ بَعْضَهُنَّ ذاهِلاً عن بعضٍ، وقصَدَ ذلك البعضَ باليمينِ، لزِمَه فيه وَحْدَه.

والقاعدةُ الأُخرى: إذا أتى بصيغةِ عُمومٍ نَحْو: لا أَلْبَسُ ثوباً، وقصَدَ به بعضَ الثيابِ ذاهِلاً عن بعضٍ، فإنه لا ينفَعُه ذلك، لأنك ستقِفُ على الفرقِ بين قاعدةِ النيَّةِ المؤكِّدةِ، والنيّةِ المُخَصِّصة، وهذا عامٌّ يَحتاجُ للتخصيصِ بالمُخَصِّصِ المخرجِ المنافي، فإذا فُقِدَ جرى اللفظُ على عُمومهِ لسلامتهِ عن معارضةِ المُخَصِّص، وهٰهُنا لا عُمومَ في المدلولِ التزاماً، بل حصلَ العمومُ لعَدَمِ المُرجِّح بنِيَّةٍ، فإذا وُجِدَ المرجَّحُ بنيّةٍ سقط اعتبارُ الباقي لوجودِ المُرَجِّحِ، وليس فيه عمومٌ يتقاضَاه، بل المُدْرَكُ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كان يَنبغي على ما قرَّره مِن أَنَّ المدلولَ عليه التزاماً مُطْلَقٌ أن لا يَعمَّهُنَّ الطلاقُ، ويُخَيَّرَ في التعيين، أو يُقْرِعَ بينهنَّ، ولم يقُلِ العلماءُ بعُموم الطلاقِ فيهنَّ إلَّا احتياطاً للفروجِ، وصَوْناً لها عن مُواقعةِ الزِّنى، فإنَّ الطلاقَ قد ثبتَ بقوله: عليَّ الطلاقُ، أَوْ ما أشبَه ذلك، ووقع الشكُّ والاحتمالُ في عُمومهِ لمحاله، أو خُصوصه، فحُمِلَ على العموم فيها احتياطاً كما فيما إذا طلَّقَ وشكَّ هل واحدةً أو ثلاثاً، يُحملُ على الثلاثِ، بخلافِ ما إذا شكَّ في أصلِ الطلاق، فإنه لا يلزَمُه شيءٌ استِصْحاباً لأصلِ العِصْمَة.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: إذا كان عامّاً في أَفرادِ الطلاق، لزِمَ أَنْ يَعُمَّ في الزوجاتِ، وفي أنواعِ الطلاقِ، لأنَّ قولَه: الطلاقُ يلزَمُني في معنى: كُلُّ طلاقٍ أملِكُه يلزَمُني، وطلاقُ كُلِّ واحدةٍ مما يَمْلِكُه، وكذلك أنواعُ الطلاق من الثلاثِ وغيرِها، فلزِمَ من ذلك أن تَلْزَمَه الثلاثُ في كلِّ واحدةٍ منهن، وقولهُ هذا إن قَصَدَ في نِيَّتِهِ بعضهن ذاهِلاً عن بعضٍ، وقصَد ذلك البعضَ باليمينِ، لزِمَه فيه وَحْدَه، صحيحٌ كما ذكَر.

عَدَمُ المرجِّح، وقد زال هذا العدَمُ بوجودِ المُرَجِّح، فلزِمَ من وجودِ النيةِ في البعضِ، وعَدَمِها في البعضِ، حصولُ المقصود من الترجيح، وهنالك إذا وُجِدَت النيةُ في البعض دون البعض، أُعْمِلَ اللفظُ العامُّ في بقية/ ٧٠/أ الأفراد، لأنه لم يُتَعَرَّضْ لإخراجه، فإذا قال في صورةِ الالتزام: نويتُ البعضَ، وذَهَلْتُ عن الباقي كَفاه، ولا تطلُقُ غيرُ المنْوِيَّة. وإذا قال: نويتُ البعضَ، وذَهَلْتُ عن الباقي في صورةِ العموم، لم ينفَعْه ذلك، وفروعُ هاتَيْن القاعدتين كثيرةٌ فتأمَّلْها، ويكمُلُ لك الكشفُ عن هذا الموضعِ بمطالعةِ الفرقِ بين النيةِ المخصِّصة والمؤكِّدة، وهو بَعْدَ هذا[1].

وقولي: الطلاقُ عامٌّ في أَفرادِ الطلاقِ، إنَّما هو بحَسبِ اللغةِ، غَيْرَ أنَّه صارَ مُطْلقاً لا عمومَ فيه في عُرْفِ الفقهاءِ والناسِ، ولم أعلمْ أحداً يُلْزِم به غيرَ طلقةٍ إذا لم تكن له نيةٌ[2]، ويلزَمُ الشافعيةَ أنْ يُخَيِّروه في هذه الصورةِ، كما خَيَّروه[3] في: إحداكُنَّ طالقٌ، بل هٰهنا أَوْلى لعَدَمِ ذِكْرِ الزوجات[4]، وأُحَقِّقُ فِقْهَ هذا الفرقِ بأَرْبعِ مسائلَ:

المسألةُ الأُولى: قولهُ تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٣]، أَثْبَتَ الوجوبَ في القَدْرِ المُشْتَرِكِ بين جَميعِ الرِّقاب، فلم

---

(١) قوله: «والقاعدةُ الأُخرى: إذا أتى بصيغة عمومٍ... إلى قوله: وهو بَعْدَ هذا» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد سبق أنَّ قولَ القائل: الطلاقُ يلزَمُني، أنّه إن كان للعمومِ، فهو في معنى: كُلُّ طلاقٍ أَمْلِكُه يلزَمُني، فيلزَمُ على ذلك طلاقُ جميعِ الزوجات، وفي كلِّ واحدةٍ جميعُ الطلقات، وسيأتي الكلامُ معه في الفرق الذي أحال عليه إنْ شاء الله تعالى.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أن يقولَ: ليس بعامٍّ بحَسبِ اللغة.

(٣) في الأصل: أخاروه.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: العَكسُ أَصْوَبُ، وهو أنَّ التخييرَ في قولِهِ: إحداكُنَّ طالقٌ، بَيِّنٌ لتعليقهِ الطلاقَ بواحدةٍ. أَمّا حيثُ لم يُعَلِّقِ الطلاقَ بواحدةٍ، فليس بالبيِّن.

يَعُمَّ ذلك جميعَ صُوَرِ الرِّقاب، بل يكفي في ذلك صورةٌ واحدةٌ بالإجماع[1].

المسألةُ الثانية: لو قال صاحبُ الشرع: حَرَّمْتُ عليكم القَدْرَ المُشْتركَ بين جميعِ الخنازيرِ، حَرُمَ كُلُّ خنزير[2].

المسألة الثالثة: إذا قال لنسائهِ: إحداكُنَّ طالق، حَرُمْنَ عليه كُلُّهُنَّ بالطلاقِ بناءً على [ثلاثِ] قواعدَ:

القاعدةُ الأولى: أنَّ مفهومَ أحدِ الأُمورِ قَدْرٌ مُشْتَرَكٌ بينَها لصِدْقهِ على كُلِّ واحد منها، والصادقُ على عددٍ وأفرادٍ مُشْتَرَكٌ فيه بين تلك الأفراد[3].

القاعدة الثانية: أنَّ الطلاقَ تحريمٌ، لأنه رافعٌ لموجَبِ النكاحِ، والنكاحُ للإباحةِ، ورافعُ الإباحةِ مُحَرَّمٌ، فالطلاق مُحَرِّم[4].

القاعدةُ الثالثة: أنَّ تحريمَ المُشْتَرَكِ يلزَمُ منه تحريمُ جميعِ الجُزئيات كما تقدَّم، فيَحْرُمْنَ كلُّهُنَّ بالطلاقِ، وهو المطلوبُ[5]. وبهذه القواعدِ

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الأولى بقوله: لم يثبُت الوجوبُ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ، بل أَثبَتَه في رَقَبةٍ واحدةٍ غيرِ مُعيَّنةٍ، فلا يَعُمُّ، بل تكفي صورةٌ واحدةٌ بالنصِّ، والإجماعُ تابعٌ للنصِّ.

(٢) علَّق ابن الشاط على المسألة الثانية بقوله: ذلك صحيح، لأنَّ تعليقَ الحُكْمِ بالأعمِّ، يلزمُ منه تعليقُه بالأخصِّ من غير عكس.

(٣) علَّق ابن الشاط على هذه القاعدةِ بقوله: ليس أحدُ الأمورِ هو القَدْرَ المُشْتَرَكَ، بل أَحدُ الأمورِ واحدٌ غَيرُ مُعَيَّنٍ منها، ولذلك صَدَقَ على كلِّ واحدٍ منها. وقولهُ: والصادقُ على عددٍ وأفرادٍ مُشْتَرَكٌ فيه بين تلك الأفراد، إن أراد بذلك الحقيقةَ الكُلِّيَةَ، فليس أَحدُ الأمورِ هو الحقيقةَ الكُلِّية، وإن أرادَ أنَّ لفظَ أحدِ الأمورِ لا يختصُّ به مُعيَّنٌ من تلك الأمور، فذلك صحيحٌ، ولا يُحصِّلُ ذلك مقصودَه.

(٤) صحَّح ابن الشاط هذه القاعدة.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: القاعدةُ الثالثةُ أيضاً صحيحة، ولكن لا يلزمُ أن يَحْرُمْنَ كلُّهنَّ لما سبق من عدم صحة القاعدة الأولى.

أجبْتُ قاضي القضاةِ صَدْر الدين[1] فقيهَ الحنفيةِ وقاضيَها لمَّا قال: مذهبُ مالكٍ يلزَمُ منه خِلافُ الإجماعِ، لأنَّ الله تعالى أوجبَ إحدى الخِصال في كفَّارةِ الحِنْثِ، فنقول: إضافةُ الحُكْمِ لأَحدِ الأُمورِ، إما أن يقتضي التعميمَ، أَوْ لا يقتضي، فإن اقتضى التعميمَ لغةً، وجب أنْ يَعُمَّ الوجوبُ خصالَ الكفَّارة، فيجبُ الجميعُ وهو خلافُ الإجماع، وإنْ لم يقتضِ العمومَ، وجبَ أنْ لا يعُمَّ في النِّسْوةِ، لأنه لو عَمَّ بغيرِ مُقْتَضٍ، فإنَّ التقديرَ أَنَّ اللفظَ لا يقتضي التعميم، والكلامُ عند عَدَمِ النيَّةِ، فيلزَمُ ثُبوتُ الحُكْمِ بغير مقتضٍ، وهو خِلافُ الإجماع، فعُلِمَ أنَّ مذهبَ مالكٍ يلزَم منه خلافُ الإجماعِ.

فأَجَبْتُه بأنْ قُلْتُ: إيجابُ إحدى الخِصال/ إيجابٌ للمُشْتَركِ، ووجوبُ المُشْتَرَكِ يَخرُجُ المكلَّفُ عن عُهْدَتهِ بفَرْدٍ إجماعاً، وأما الطلاقُ في هذه الصورةِ، فهو تحريمٌ لمُشْتَرَكٍ، فيعُمُّ أفرادَه، وأفرادُه هم النِّسوةُ، فيعمُّهنَّ الطلاقُ، وقرَّرْتُ له جميعَ القواعدِ المتقدِّمة، فظهرَ الفرقُ واندفَعَ السؤال، وهو من الأسئلةِ الجليلةِ الحسنةِ، فتأمَّلْه، فلقد أورَده على أكابِرَ، فلم يُجيبوا عنه إلَّا بقولهم: إنما عمَّ الطلاقُ احتياطاً للفروج، فإذا قيل لهم: ما الدليلُ على مشروعيةِ هذا الاحتياطِ في الشرع؟ لم يجدوه.

٧٠/ب

---

(١) هو الإمام أبو الربيع صَدْر الدين سليمان بن وهب، قاضي القضاةِ، كان إماماً مُتبَحّراً عارفاً بدقائق الفقه وغوامضهِ، وانتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر والشام، مات سنة (٦٧٧هـ)، له ترجمة في «الجواهر المضية» ٢/ ٢٣٧ لعبد القادر القرشي، و«الفوائد البهية»: ١٣٩ للَّكْنوي.

تنبيه: وقع في طبعة دار السلام أن المقصود هنا هو صدر الدين علي بن المدرّس الحنفي، المتوفّى سنة ٧٢٧هـ، وهو خطأٌ في أغلب الظنِّ، فإنَّ هذا من طبقة تلاميذ القرافي، فتأمَّل ذلك!؟

وأما مع ذِكْرِ هذه القواعد، فتَصيرُ هذه المسألةُ ضروريةً بحيثُ يتعيَّنُ الحقُّ فيها تعيُّناً ضَرورياً فتأمَّلْ ذلك[١].

المسألةُ الرابعة: قال مالك رحمه الله: إذا أعتق أحدَ عبيدِهِ، له أن يختارَ واحداً منهم، فيُعَيِّنه للعِتْقِ بخلافِ ما تقدَّم في الطلاق، مع أنَّه في الصورتَيْن أضاف الحُكْمَ للمشترك بين الأفراد[٢]، وكما أنَّ الطلاقَ مُحَرِّمٌ [للوَطْءِ]، فالعِتْقُ أيضاً محرِّمٌ للوَطْءِ، وأَخْذِ المنافعِ بطريقِ القَهْرِ والاستيلاءِ، والفرقُ حينئذٍ عَسير[٣].

والجوابُ: أنَّ الطلاقَ تحريمٌ كما تقدَّم، وأما العِتْقُ فهو قُرْبةٌ[٤] في جميعِ الأَعصارِ والأُمَم، ولو قال: لله عليَّ عِتْقُ رَقَبةٍ، فقد أثبتَ التقرُّبَ بالعِتْقِ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ بين جميعِ الرقاب[٥]، ويخرجُ عن العُهْدَةِ بعِتْقِ

---

(١) قوله: «وبهذه القواعد.. إلى قوله: فتأمَّل ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: صارَ الصدرُ في هذه المسألةِ غَيْرَ صَدْرٍ، لتسليمِ القاعدةَ الأولى، وهي غَيرُ مُسَلَّمةٍ ولا صحيحةٍ، فكذلك ما بُني عليها. والجوابُ الصحيح ما أجاب به الأكابرُ، وهو: أنَّ الحكْمَ إنّما عمَّ احتياطاً للفروجِ، ودليلُ مشروعيةِ هذا الاحتياطِ كلُّ دليلٍ دلَّ على وجوبِ توقِّي الشبهات.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّه ما أضافَ الحُكْمَ للمُشْتَرَكِ، بل أضافَه لفردٍ غيرِ مُعَيَّن.

(٣) قال ابن الشاط: ما قاله في ذلك صحيح.

(٤) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: على تسليمِ أنَّ الطلاقَ تحريمٌ، والعِتْقَ قُرْبةٌ، فكَوْنُ العِتقِ قُربةً لا يمنَعُه أنْ يكون تحريماً، بل هو تحريمٌ للتصرُّفِ في المملوك، فلا فَرْقَ.

(٥) علق عليه ابن الشاط بقوله: لم يثبُت التقرُّبُ في القَدْرِ المُشْتَرَكِ بالعِتْق، بل أثبته في فَرْدٍ مما فيه المعنى المُشْتَرَكُ، فإن أراد بالقَدْرِ المُشْتَرَكِ واحداً مما فيه الحقيقةُ، فمرادُه صحيحٌ، وإلا فلا.

رَقَبةٍ واحدةٍ إجماعاً، ولمَّا أوجبَ الله تعالى رقبةً في الكَفَّارةِ كَفَتْ رَقَبةٌ واحدة[1]، وإذا كان من باب التقرُّبِ، فهو من بابِ الأَمْرِ والثُّبوتِ في المُشْتَرَكِ الذي يكفي فيه فَرْدٌ[2]، بخلافِ الطلاق فإنه تحريمٌ كما تقدَّم، ولقوله عليه السلام: «أَبغَضُ الحلالِ إلى الله الطلاقُ»[3] والبِغْضَةُ إنَّما تصدُقُ مع النَّهْيِ دون الأمرِ، فلذلك لم يَعُمَّ في العِتْقِ، وعَمَّ في الطلاق بناءً على القواعدِ المذكورة والمسائلِ المفروضة[4].

وأما تحريمُ الوَطْءِ، فهو تابعٌ للعِتْقِ، وأصْلُه التقرُّب[5]. والأحكامُ إنَّما تثبتُ للألفاظِ بناءً على ما تقتضيه مُطابقةً دون ما تقتضيه التزاماً[6]؛ فما مِنْ أمرٍ إلّا ويلزَمُه النَّهْيُ عن تَرْكِهِ، والخبرُ عن العقابِ فيه على تقديرِ التَّرْكِ، ومع ذلك فلا يقال فيه: هو للتكرارِ، بِناءً على النَّهْيِ، ولا يدخلهُ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: يحقُّ أن يخرُجَ عن العُهْدَةِ برَقبةٍ واحدةٍ. لأنه ما أوجبَ إلا واحدةً، ولو عَلَّق الوجوبَ بالمعنى المُشْتَرَكِ، لَما ساغَ الخروجُ عن العُهْدَةِ إلا بجَميعِ ما فيه ذلك المعنى من الأفراد.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لم يَكْفِ فيه فَرْدٌ، لأنه من بابِ الأمْرِ، لكن كَفى فيه لأنه من بابِ الأمرِ المعلَّق بمُطْلقٍ، وهو الفَرْدُ غيرُ المعيَّن.

(٣) سبق تخريج الحديث.

(٤) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قد تقدَّم أنَّ العِتْقَ أيضاً تحريمٌ، وما استدلَّ به من قولهِ عليه السلام: «أبغضُ المُباح إلى الله الطلاق» ليس فيه دليلٌ، لأنه قد صرَّح النبيُّ ﷺ بإباحةِ الطلاقِ، فكيف يكونُ محرَّماً أو مَكْروهاً؟ وقوله: إنَّ البِغْضَة إنَّما تصدُقُ مع النهيِ دُونَ الأمرِ غيرُ مُسَلَّمٍ، بل تصدُقُ مع الأمرِ، وتُحْمَلُ في حَقِّ الله تعالى على مَرْجوحِيَّةِ الأمرِ الذي عَلَّق به البِغْضَةَ، وما أشار إليه من القواعدِ قد تبيَّن إبطالُ بعضِها، فلا يصحُّ ما بُنِيَ عليها.

(٥) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: وكذلك تحريمُ الوَطْءِ في الزوجة تابعٌ للطلاقِ الذي أصْلُه الإباحةُ بنصِّ الشارع.

(٦) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك مُسَلَّمٌ، ومُشْتركُ الإلزام.

التصديقُ والتكذيبُ، بناءً على الخبر اللازم، بل إنَّما يُعْتَبَرُ ما يدلُّ اللفظُ عليه مُطابقةً فقط. وكذلك النهيُ يلزَمُه الأَمرُ بتَرْكهِ والإخبارُ عن العقابِ على تقديرِ الفعْلِ، ولا يقالُ: هو للوجوبِ والمرَّةِ الواحدةِ بناءً على الأمرِ، ولا يدخلُه/ التصديقُ والتكذيب، بناءً على الخبر، فكذلك الطلاقُ والعِتْق، الطلاقُ تحريمٌ ويلزَمُه وجوبُ التركِ، والعِتْقُ قُرْبَةٌ ويلزَمُه التحريمُ، فلا تُعْتَبَرُ اللوازمُ، وإنَّما تُعْتَبرُ الحقائقُ من [حيث] هي هي، فتأمَّل الفرقَ، وبهذه المسائلِ والمباحثِ اتَّجه الفرقُ بين ثُبوتِ الحُكْمِ في المُشْتَرك، وبين النَّهْيِ عن المُشْتَرك، وعليه مسائلُ كثيرةٌ في أُصول الفقه، فتأمَّلْه في مواطِنه، ولا أُطَوِّلُ بذِكْرِها، بل يكفي ما تقدَّم ذكره[1].

١٧/أ

(١) قوله: «فما من أمرٍ. . . إلى قوله: ما تقدَّم ذِكْرُه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أما قَولُه: ما مِنْ أمرٍ إلا ويلزَمُه النَّهْيُ عن تَرْكِه فمُسَلَّم، وأما قولُهُ: والخبرُ عن العقابِ فيه على تقديرِ الترك، فغيرُ مُسَلَّمٍ، فإنه لا يخلو أنْ يُريدَ بالتقديرِ ما يَرْجعُ إلى الباري تعالى، أو ما يرجعُ إلينا، فإن أرادَ الأولَ، فهو مُحالٌ على الله تعالى، فإنه لا يقومُ بذاتهِ تقديرُ أمرٍ من الأمورِ بالمعنى الذي يُقالُ ذلك في حَقِّنا، بل لا يقومُ بذاتهِ إلا العِلْمُ بوجودِ ذلك الأَمْرِ أو بَعدَمِه، وإن أراد الثاني فهو مُحالٌ أيضاً، لأنه إذا كان سَبَبُ قيامِ ذلك الخبرِ بذاتهِ تعالى تقديرَنا نحنُ ذلك الأمرَ، وتقديرُنا حادثٌ، فيلزَمُ حدوثُ ذلك الخبرِ لضرورةِ سَبْقِ السَّبَبِ للمسبَّبِ أو مَعِيَّتهِ. وأما قولهُ: فكذلك الطلاقُ والعِتْقُ، الطلاقُ تحريمٌ، ويلزَمه وجوبُ التَّرْكِ، والعِتْقُ قُرْبةٌ ويلزَمُ التحريمُ، فلا تُعْتَبَرُ اللوازمُ، وإنما تُعْتَبَرُ الحقائقُ من حيث هي. قلت: لقائل أن يقول: ليس الطلاقُ تحريماً. أما طلاقُ السنَّةِ، فليس تحريماً وكذلك غيرُه، لأنَّ التحريمَ إنما هو المؤبَّدُ، أما غيرُ المؤبَّدِ فلا، ونقولُ: ليس الطلاقُ بنفسِه تحريماً، ولكنَّ الطلاقَ حلٌّ لعَقْدِ النكاحِ، وحَلُّ عَقْدِ النكاح يستلزِمُ صَيرورةَ الزوجةِ أجنبيةً، وصيرورتُها أجنبيةً يستلزمُ تحريمَها، كما أنَّ العِتْقَ رَفْعُ المِلْكِ عن المملوكةِ، ورَفْعُ المِلْكِ يُصَيِّرُها أجنبيةً مالكةً لنفسِها، ويستلزِمُ ذلك تحريمَها، فلا فَرْقَ، وبالجملةِ فكلامُه في هذا الفرقِ ليس بالقويِّ ولا الواضحِ، والله أعلم.

الفرقُ السادس والعشرون

بين قاعدةِ خطابِ التكليفِ، وقاعدةِ خطاب الوَضع[1]

وهذا الفرقُ أيضاً عظيمٌ، جَليلُ الخَطَرِ، وبتحقيقهِ تنفرجُ أُمورٌ عظيمةٌ من الإشكالات، وترِدُ إشكالاتٌ عظيمةٌ أيضاً في بعضِ الفُروع، وسأُبيِّنُ لك ذلك في هذا الفرقِ إن شاء الله تعالى.

وتحريرُ القاعدتَيْن: أنَّ خطابَ التكليفِ في اصطلاحِ العلماء هو الأحكامُ الخمسة: الوجوبُ، والتحريمُ، والنَّدْبُ، والكَراهة، والإباحة، مع أنَّ أصل هذه اللفظةِ أن لا تُطْلَقَ إلّا على التحريمِ، والوجوبِ، لأنها مُشْتَقَّةٌ من الكُلْفَةِ، والكُلْفَةُ لم تُوجَدْ إلَّا فيهما، لأَجْلِ الحَمْلِ على الفِعلِ، أو التركِ خَوْفَ العقاب، وأمَّا ما عداهُما، فالمُكلَّفُ في سَعةٍ، لعَدَمِ المُؤاخذةِ، فلا كُلْفَةَ حينئذٍ، غَيْرَ أنَّ جماعةً يتوسَّعون في إطلاقِ اللفظِ على الجميعِ تغليباً للبعضِ على البعض، فهذا خطابُ التكليف.

وأمَّا خطابُ الوضع، فهو الخطابُ بنَصْبِ الأسبابِ، كالزوالِ، ورُؤيةِ الهلال، ونَصْبِ الشروطِ كالحَوْلِ في الزكاة، والطَّهارةِ في الصلاة، ونَصْبِ الموانع، كالحَيْضِ مانعٌ من الصلاة، والقَتْلِ مانعٌ من الميراثِ، ونَصْبِ التقاديرِ الشرعيةِ، وهي إعطاءُ الموجودِ حُكْمَ المعدوم، أو المعدومِ حُكْمَ الموجودِ، كما نقدِّرُ رَفْعَ الإباحةِ بالردِّ بالعيبِ بعد ثُبوتِها قبلَ الردِّ، ونقول: ارتفعَ العقدُ من أَصْلهِ لا من حِينه، على أحدِ

---

(١) ممَّن توسَّع في سَبْرِ أغوارِ هذه المسألة الإمام الفقيه النظّار أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الفريد «الموافقات» ١/ ٧٦ فما بعدها.

القولين للعُلماء، ونُقَدِّرُ النجاسةَ في حُكْمِ العَدَمِ في صُوَرِ الضروراتِ، كدَمِ البراغيث، ومَوْضِعِ الحَدَث في المَخْرَجَيْن، ونُقَدِّرُ وجودَ المِلْكِ لمن قال لغيره: اعتقْ عبدَكَ عنِّي، لتثبتَ له الكفَّارةُ والوَلاءُ، مع أنه لا مِلْكَ له، ونُقَدِّرْ المِلْكَ في دِيَةِ المقتولِ خطأً قبل موته، حتى يصحَّ فيها الإرثُ، فهاتان من بابِ إعطاءِ المعدومِ حُكْمَ الموجودِ، والأُولَيانِ من بابِ إعطاءِ الموجودِ حُكْمَ المعدومِ، وهو كثيرٌ في الشريعةِ، ولا يكادُ بابٌ من أبوابِ الفقه ينفكُّ عن التقدير،/ وقد بسطتُ ذلك في كتاب «الأمنِيَّة في إدراك النية»[1]، حيث تكلَّمْتُ فيها على رَفْض النيَّةِ ورَفْعِها بعد وُقوعِها، مع أنَّ رَفْعَ الواقعِ مُحالٌ عَقْلاً، والشَّرْعُ لا يَرِدُ بخلافِ العَقْلِ، وحَرَّرْتُ التقاديرَ في هذه المباحث هنالك، فهذا هو تصويرُ خطابِ التكليفِ، وخطابِ الوضع[2].

٧١/ب

واعلَمْ أنَّه يُشْتَرطُ في خطابِ التكليفِ عِلْمُ المُكَلَّفِ وقُدْرتُه على ذلك الفِعْلِ، وكَوْنُه من كَسْبِهِ بخلافِ خطابِ الوضع؛ لا يُشْتَرطُ ذلك فيه، فلذلك نُورِّثُ بالأنسابِ من لا يُعْلَمُ نَسَبُه، ويدخلُ العبدُ الموروثُ في مِلكِه، ويَعْتِقُ عليه إن كان ممن يَعْتِقُ عليه مع غَفْلتهِ عن ذلك، وعَجْزِهِ عن دفعه، ويُطَلِّقُ بالإضرارِ والإعسارِ اللذَيْن هما معجوزٌ عنهما، ويَضْمَنُ بالإتلافِ المَغْفولِ عنه من الصبيان والمجانين، فإنَّ معنى خطابِ الوضعِ قولُ صاحبِ الشرعِ: اعلموا أنه متى وُجِد كذا فقد وجب كذا، أو حَرُمَ

---

(١) «الأمنية في إدراك النيّة»: ٤٨.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على ما مرَّ من كلام القرافيِّ بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ قَوْلهِ: ونُقَدِّرُ وُجودَ المِلْكِ لمن قال لغيره: أعتِق عبدَكَ عني، لتثبت له الكفارةُ والولاءُ مع أنه لا مِلْكَ له، ونُقَدِّرُ المِلْكَ في دِيَةِ المقتول خطأً قبل موتهِ حتى يصحَّ فيها الإرْثُ، فإنه ليس بصحيحٍ، وقد سبقَ التنبيهُ على ذلك قبل هذا.

كذا، أو نُدِبَ، أو غيرُ ذلك، هذا في السببِ. أو يقول: عَدَمُ كذا في وجودِ المانع، أو عند عدم الشرط[1]. واستثنى صاحبُ الشرع من عَدَمِ اشتراطِ العِلْم والقُدْرةِ في خطاب الوضع قاعدتين:

القاعدةُ الأولى: الأسبابُ التي هي أسبابٌ للعقوبات، وهي جناياتٌ، كالقَتْلِ المُوْجِبِ للقِصاص، يُشْتَرطُ فيه القُدْرةُ، والعِلْمُ، والقَصْدُ، فلذلك لا قِصاصَ في قَتْلِ الخطأ، والزنى أيضاً، ولذلك لا يجبُ الحدُّ على المُكْرَهِ، ولا على من لا يَعْلَمُ أنَّ الموطوءةَ أجْنبية، بل إذا اعتقدَ أنَّها امرأتُه سقط الحدُّ، لِعَدَمِ العلمِ، وكذلك مَنْ شَرِبَ خَمراً يعتقدها خَلاًّ، لا حدَّ عليه، لعَدَمِ العلم، وكذلك جميعُ الأسبابِ التي هي جناياتٌ وأسبابٌ لعقوباتٍ يُشْتَرَطُ فيها العِلْمُ، والقَصْدُ، والقُدْرَةُ. والسِّرُّ في استثناءِ هذه القاعدة من خطاب الوَضْعِ، أَنَّ رَحْمَة صاحبِ الشرعِ تأبى عُقوبةَ من لم يَقْصِد الفسادَ، ولا سَعىٰ فيه بإرادتهِ وقُدْرَته، بل قلبُه مشتملٌ على العِفَّةِ والطاعةِ والإنابة، فمِثْلُ هذا لا يُعاقِبُه صاحبُ الشرع رَحْمةً ولطفاً[2].

القاعدةُ الثانيةُ: التي استُثْنِيَتْ من خطابِ الوضعِ، فاشْتُرِطَ فيها العلمُ والقُدْرةُ، قاعدةُ أسبابِ انتقالِ الأملاكِ، كالبيعِ، والهِبَةِ، والوَصِيَّة، والصَّدقةِ، والوَقْفِ، والإجارةِ، والقِراضِ، والمُساقاةِ، والمُغارسة، والجَعالةِ، وغيرِ ذلك مما هو سببُ انتقالِ الأملاكِ؛ فمَنْ باع وهو لا يعلمُ

---

(١) قولهُ: «واعلم أنه يُشْتَرط... إلى قوله: عند عدم الشرط» صحَّحه ابنُ الشاط.

(٢) قوله: واستثنى صاحبُ الشرع إلى تمام كلامه في القاعدة الأولى» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ليس ذلك باستثناءٍ من خطابِ الوضعِ، ولكنَّه ازدوج في هذه الأمور خطابُ التكليفِ والوضعِ، فلَحِقَها اشتراطُ العقلِ وما معه من جهة خطابِ التكليف لا من جهةِ خطابِ الوضعِ، فإنه يرتفعُ التكليفُ مع عَدَمِ تلك الأوصاف، فيرتفعُ خطابُ الوضع المرتَّب عليه والله أعلم.

٧٢/أ أنَّ هذا اللفظَ أو هذا التصرُّفَ، يُوجبُ انتقالَ المِلْك لكونه عَجَمِيّاً/ ، أو طارِئاً على بلاد الإسلام، لا يلزَمُه بيعٌ، وكذلك جميعُ ما ذُكِرَ معه، وكذلك مَنْ أُكْرِه على البيعِ، فباعَ بغيرِ اختيارِه وقُدْرتهِ الناشئةِ عن داعيتهِ الطبيعيةِ، لا يلزَمُه البيعُ، وكذلك جميعُ ما ذُكِرَ معه. وسِرُّ استثناءِ هذه القاعدةِ من قاعدةِ خِطاب الوضعِ، قولهُ عليه السلام: «لا يَحِلُّ مالُ امرئٍ مُسْلمٍ إلَّا عن طيبِ نَفْسِه»[1] ولا يحصلُ الرِّضا إلَّا مع الشعورِ والإرادة والمُكْنَةِ من التصرُّفِ، فلذلك اشتُرِط في هذه القاعدة العِلْمُ والإرادةُ والقُدرةُ[2].

---

(١) أخرجه عبد الله بن أحمد في «زوائد المسند» ٣٤/ ٥٦٠، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» ٧/ ٢٥٢ وفي إسناده عمارة بن حارثة لم يوثّقه غير ابن حبان ٥/ ٢٤٤، وباقي رجالِ الإسناد ثقات.
وأخرجه أبو يعلى الموصلي (١٥٦٧) وإسناده ضعيف لأجل علي بن زيد بن جُدْعان، يرويه عن أبي حُدَّة الرقاشيّ، وثَّقه أبو داود وضعَّفه ابن معين كما في «مجمع الزوائد» ٤/ ١٧٢ ولكن يتقوَّى الحديثُ بما ثبت عند ابن حبان (٥٩٧٨) بإسنادٍ صحيح عن أبي حُمَيْد الساعدي أن النبيَّ ﷺ قال: «لا يحلُّ لامرئٍ أن يأخُذَ عصا أخيه بغير طيبِ نفْسٍ منه» وأخرجه البزار (١٣٧٣ـ كشف الأستار) وقال: وإسناده حسن، وقد روي من وجوهٍ عن غيره من الصحابة.

(٢) علَّق ابن الشاط على القاعدة الثانية بقوله: وهذه القاعدةُ ايضاً ليست بمستثناةٍ من خطابِ الوضعِ، ولكن ازدوجَ فيها الخطابان. أَمَّا خطابُ الوضعِ فظاهِر، وأما خطابُ التكليفِ، فمن جِهة إباحةِ تلك التصرُّفات، لكنَّها لم تُبَحْ تلك التصرفاتُ إلا مع العلمِ والاختيارِ والرُّشْدِ، فإذا وقعَتْ عاريةً غيرَ مصاحبةٍ لتلك الأوصافِ المُشْتَرَطةِ في إباحةِ التصرُّف، لم تترتَّبْ عليها مسبَّباتُها من وجوهِ انتقالِ الأملاك، والذي يوضِّحُ ذلك: أنَّ اشتراطَ العِلْمِ، وما معه في خطابِ التكليف مناسبٌ ومُطَّردٌ، واشتراطُ ذلك في خطابِ الوَضْعِ غيرُ مناسبٍ ولا مُطَّرد.
أما مناسبةُ الاشتراطِ في خطابِ التكليفِ، فإنه يتعذَّرُ حصولُ المكلَّفِ به من المكلَّف مع عدمِ تلك الشروطِ، فلا تقومُ عليه الحجَّة عند ذلك، وأما اطرادُه =

إذا تقرَّر هذا، تقرَّر شرطُ خطابِ التكليفِ دون خطابِ الوضع، وظهر الفرقُ، فأزيدُه بياناً بذِكْرِ ثلاثِ مَسائلَ:

المسألةُ الأولى: اعْلَمْ أنَّ خطابَ الوضعِ قد يجتمعُ مع خطابِ التكليفِ، وقد ينفردُ كلُّ واحدٍ منهما بنفسهِ. أمّا اجتماعُهما فكالزنى، فإنه حرامٌ، ومن هذا الوجه هو خطابُ تكليف، وسَبَبٌ للحدِّ، ومن هذا الوجهِ هو خطابُ وَضْعٍ، والسَّرقةُ من جِهةِ أنَّها مُحَرَّمةٌ خطابُ تكليفٍ، ومن جهة أنّها سَبَب القَطعِ خطابُ وضعٍ، وكذلك بقِيَّةُ الجِنايات محرَّمةٌ، وهي أسبابُ العقوبات، والبيعُ مُباحٌ، أو مندوبٌ، أو واجبٌ، أو محرمٌ على قَدْرِ ما يَعْرِضُ له في صُوَرِه على ما هو مبسوطٌ في كتب الفقه، فمن هذا الوجهِ هو خطابُ تكليفٍ، ومن جِهةِ أنّه سَبَبُ انتقال المِلْكِ في البيع الجائزِ، أو التقديرِ في الممنوعِ هو خطابُ وضعٍ، وبقِيةُ العقودِ تتخرَّجُ على هذا المنوال.

وأما انفرادُ خطابِ الوضعِ، فكالزوالِ، ورُؤْيةِ الهلال، ودَوَران الحولِ ونحوِها، فإنَّها من خطابِ الوضع، وليس فيها أَمرٌ، ولا نَهْيٌ، ولا إذْنٌ من حيث هي كذلك، بل إنّما وُجِدَ الأَمْرُ في أثنائِها وترتُّبها فقط.

وأما خطابُ التكليف بدون خطابِ الوضعِ، فكأداءِ الواجبات، واجتنابِ المُحرَّمات، كإيقاع الصلوات، وتَرْكِ المُنْكرات، فهٰذه من خطابِ التكليف، لم يجعَلْها صاحبُ الشرعِ سَبَباً لفعلٍ آخَر نُؤْمَرُ به، أو نُنْهى عنه، بل وقفَ الحالُ عن أَدائِها وترتُّبِها على أسبابِها، وإن كان

= فمتَّفقٌ عليه، وأما عدمُ مناسبةِ الاشتراطِ في خطابِ الوضع، فإنه ليس معناه إلا أنَّ الشارعَ ربطَ هذا الحُكْمَ بهذا الأمرِ، أو بعَدَمه، وذلك لا يستلزمُ تَعذُّراً من المكلَّفِ من حيث إنَّه ليس بلازمٍ أن يكونَ من فِعْلهِ ولا من كَسْبهِ، وأما عَدَمُ اطِّرادهِ فواضحٌ كما في زوالِ الشمسِ مثلاً، وفي كلِّ سَبَبٍ ليس من فِعْلِ المكلَّف.

صاحبُ الشرعِ قد جعلَها سَبَباً لبراءةِ الذمَّةِ، وترتيبِ الثواب، ودَرْءِ العقاب، غَيْرَ أَنَّ هذه ليست أفعالاً للمكلَّف، ونحنُ لا نعني بكون الشيء سبباً إلَّا كونَه وُضِعَ سَبباً لفِعْلٍ من قِبَلِ المكلَّف، فهذا وَجْهُ اجتماعهما وافتراقِهما[(١)].

٧٢/ب **المسألةُ الثانية**: / الصبيُّ إذا أفسدَ مالاً على غيرِه، وجبَ على وَليِّه إخراجُ الجابرِ من مالِ الصبيِّ، فالإتلافُ سَبَبُ الضَّمان، فهو من خطابِ الوضع، فإذا بلغ الصبيُّ ولم تكُن القيمةُ أُخِذَتْ من ماله، وجبَ عليه إخراجُها من مالهِ بعد بُلوغهِ، فقد تقدَّم السببُ في زمنِ الصِّغَر، وتأخَّر أَثرُه إلى بعد البلوغ، ومقتضى هذا أنْ ينعقد بيعُه ونِكاحُه وطلاقه، فإنها أسبابٌ من بابِ خطابِ الوضعِ الذي لا يُشْتَرطُ فيه التكليفُ، ولا العِلمُ، ولا الإرادة، فينعقدُ من الصِّبيان العالِمين الراضين بانتقالِ أملاكِهم، وتتأخَّرُ الأحكامُ إلى بعدِ البلوغ، [فيُقْضى حينئذٍ بالتحريمِ في الزوجةِ في الطلاق،][(٢)] كما تأخَّر الضمانُ عليه، ووجوبِ دَفْعِ القيمةِ إلى بعدِ البلوغ، وكذلك يتأخَّرُ لزومُ تسليمِ المَبيع إلى بعدِ البلوغ، وبقيةُ الآثارِ كذلك قياساً على الضمان، ولم أر أحداً قال به.

والجوابُ بذِكرِ الفَرْقِ بين الضمانِ، وبين هذه الأمورِ من وجهين:

الوجه الأول: أنَّ هذه الأُمورَ يُشْتَرطُ فيها الرِّضا، لأنَّها وإنْ كانت من باب خطابِ الوضع، غَيْرَ أنَّه قد تقدَّم استثناءُ قاعدةِ انتقالِ الأملاكِ من قاعدةِ خطابِ الوضع، وأنه يُشْتَرطُ فيها الرضا، والطلاقُ فيه إسقاطُ عِصْمَةٍ، فهو من بابِ تَرْكِ الأملاكِ، وكذلك العِتْقُ أيضاً هو إسقاط مِلْكٍ،

---

(١) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ القرافيّ في هذه المسألة.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

فاشْتُرِطَ فيه الرِّضا، ولمَّا كان الصبيُّ غَيْرَ عالمٍ بالمصالح، لنُقصانِ عقله، وعَدَمِ معرفته بها، جعل الشرعُ رِضاه كعَدَمِهِ، والمعدومُ شَرْعاً كالمعدوم حِسّاً، فهو غيرُ راضٍ، وغير الراضي لا يلزَمُه طلاقٌ، ولا بَيْعٌ، فكذلك الصبيُّ بخلاف قاعدةِ الاتلافات، لا أثرَ للرِّضا فيها البَتَّةَ، فاعتُبِرَت منه.

الوجه الثاني: أَنَّ أثرَ الطلاقِ التحريمُ، وهو ليس أهلاً له، وأَثرُ البيعِ إلزامُ تسليمِ المبيع، والصبيُّ ليس أهلاً للتكليفِ بالتحريمِ والإلزام.

فإن قُلْتَ: فلِمَ لا تتأخَّرُ هذه الأحكامُ إلى بَعْدِ البلوغ، كما تأخَّر إلزامُ دَفْعِ القيمة؟

قلتُ: الفَرْقُ أنَّ تأخُّرَ المُسَبَّباتِ عن أسبابها على خلافِ الأصلِ، وإنَّما خالَفْنا هذا الأصلَ في الإتلافِ، لضَرورةِ الآدَميِّ في جَبْرِ مالهِ، لئلاّ يذهَبَ مَجاناً، فتضيعَ الظُّلامةُ، وهذه ضَرورةٌ عظيمة، ولا ضَرورةَ تدعونا لتقديمِ الطلاق وتأخيرِ التحريم، بل إذا أسقَطْنا الطلاقَ، واستَصْحَبْنا العِصْمة، لم يلزَمْ فسادٌ، ولا تفوتُ ضرورة، وكذلك إذا أبقَيْنا المِلْكَ في المبيعِ للصبيِّ، كنا موافِقين/ للأصل، ولا يلزَمُ محذورٌ البتَّة، أمَّا لو أسقَطْنا إتلافَه، ولم نعتَبِرْه، لضاع مالُ المَجْنيِّ عليه وتلِفَ، وتعيَّنَ ضَرَرُه، وهذا فرقٌ كبيرٌ، فتأمَّلْه[1].

٧٣/أ

المسألةُ الثالثة: الطهارةُ، والسِّتارةُ، واستقبالُ الكعبةِ في الصلاة، فَتاوى علمائِنا متظافرةٌ على أنّها من الواجباتِ، مع أنَّ المكلَّفَ لو توضَّأ قبل الوقتِ، واستَتَر، واستقبلَ القبلةَ، ثم جاءَ الوقتُ، وهو على تلك

---

(١) علق ابنُ الشاط على المسألة الثانية بقوله: ما قاله فيها صحيحٌ، غَيْرَ قوله: قد تقدَّمَ استثناءُ قاعدةِ انتقالِ الأَملاك من قاعدةِ خطابِ الوضع، فإنه قد سبق التنبيهُ على ما فيه، وإنَّما لم تصحَّ تلك الأمورُ من الصبيِّ، لأنه يُشْتَرَط فيها اعتبارُ المصالحِ، والصبيُّ ليس بأهلٍ لذلك، والله أعلم.

الصورةِ، وصلَّى من غيرِ أنْ يُجَدِّدَ فِعْلاً البتَّةَ في هذهِ الثلاثةِ، أجزَأتُه صلاتُه إجماعاً، وفِعْلُه قبلَ الوقتِ لا يُوْصَفُ بالوجوبِ، فإنَّ الوجوبَ في هذه الأُمورِ إنَّما يقع تبَعاً لطَريانِ السببِ الذي هو الزوالُ ونحوُه من أوقاتِ الصلوات، فقَبْلَ سَبَبِ الوجوبِ، لا وُجوب[1]، وإذا عُدِمَ الوجوبُ في هذه الأفعال، اتَّجه الإشكالُ من قاعدةٍ أخرى، وهي أنَّ غيرَ الواجبِ لا يُجْزِئُ عن الواجب، وأنَّ الواجبَ لا يُخْرَجُ عن عُهْدَتهِ إلّا بفِعْلٍ يُفْعَلُ لا بغيرِ فِعْلٍ البتَّة، فهذا مُخالِفٌ لقواعدِ الشرع[2].

---

(١) قوله: «فقَبل سَببِ الوجوب، لا وجوب» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك مُسَلَّمٌ، لكن ليس سببُ وجوبِ الطهارة المعيَّنةِ هو بعَيْنهِ سَبَب وجوبِ الصلاةِ المعيَّنة، بل العزمُ على استباحتِها بتلك الطهارة، ولا استحالةَ في مغايرةِ سببِ المشروطِ سَبَبَ الشرطِ، فإنَّ هذه الأمور وضعية تقع بحسب قَصْدِ واضعِها.

(٢) قوله: «وإذا عُدِم الوجوب. . . إلى قوله: فهذا مخالفٌ لقواعد الشرع» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: كلُّ ما قاله في ذلك لازمٌ على تقديرِ لزومِ اتحادِ سبب وجوب الشرطِ والمشروط، أمَّا على تقديرِ عدمِ لزوم ذلك، فلا.

وقوله: «المسألة الثالثة. . . إلى قوله: فهذا مخالفٌ لقواعد الشرع» علَّق عليه ابنُ الشاط أيضاً بقوله: قَوْلُه: وفِعْلُه قبلَ الوقتِ لا يُوصفُ بالوجوبِ، ممنوعٌ، بل يُوصَفُ بالوجوبِ عندَ مَنْ يقول: إنَّه من الواجب الموسَّع.

وقوله: فلأنَّ الوجوبَ في هذه الأمورِ إنما يقعُ تَبَعاً لطَرَيانِ السببِ الذي هو الزوالُ ونحوُه من أوقاتِ الصلاة. لقائلٍ أن يقولَ: ليس الوجوبُ في هذه الأمورِ تَبَعاً لِطَرَيَانِ تلك الأسبابِ، بل يقعُ تَبعاً لطَرَيانِ العزمِ على التَّهيُّؤ والاستعدادِ لإيقاعِ الصلاة. ووَقْتُ طَرَيانِ هذا العَزْمِ ما بينَ أقربِ حَدَثٍ يُحْدِثُه المرءُ وإيقاعِ الصلاة، ودليلُ صِحَّةِ ذلك، الإجماعُ على إجزاءِ الطهارةِ المُوقَعةِ قبلَ الوقتِ مع تعذُّرِ القولِ بإجزاءِ ما ليس بواجبٍ عن الواجب، ومع لزومِ نيَّةِ الوجوبِ، ولا يلزَمُ على ذلك أن لا يجبَ الشرطُ إلا عند وجوبِ المشروط، وهذا من العاديَّاتِ بمثابةِ من يُعْلَمُ من عادته اضطرارُه إلى الغِذاءِ في وقتِ طلوعِ الشمسِ، ومِنْ شَرْطِ الغِذاءِ الذي =

وعند توجُّه هذه الإشكالاتِ، اضطربت أجوبةُ الفقهاء، واختلفت أفكارُهم، فقال القاضي أبو بكر بن العربي: أَقولُ: الوضوءُ واجبٌ وُجوباً موسَّعاً قبلَ الوقت، وفي الوقتِ، والواجبُ الموسَّعُ يجوزُ تقديمُه وتأخيرُه، ويقعُ على التقديرَيْن واجباً، فما أَجْزأَ عن الواجبِ إلَّا واجبٌ[1]، وهذا أحسَنُ الأجوبةِ التي رأيتُها، وهو لا يصحُّ، بسببِ أنَّ الواجبَ الموسَّعَ في الشريعة إنما عُهِدَ بعد طَرَيانِ سببِ الوجوبِ، أمّا وجوبٌ قبلَ سَبَبِه، فلا يُعْقَلُ في الشريعة؛ [لا] مُضَيَّقاً ولا مُوَسَّعاً[2].

وأوقاتُ الصلواتِ نصَبَها صاحبُ الشرعِ أسباباً لوُجوبِها، فلا تجبُ قبلَها، ولا تجبُ شرائطُها ووسائلُها قبل وجوبها[3]؛ فإنَّ القاعدةَ الشرعيةَ أَنَّ وجوبَ الوسائل تَبَعٌ لوجوبِ المقاصدِ[4]، ولأنَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلّا به،

= يتغذَّى به طَبْخُه، فلا بُدَّ من تقديمِ الطَّبخِ الذي هو الشرطُ على وقت الاغتذاءِ، ثم لا يتعيَّنُ لذلك الطبخ الزمنُ المجاورُ لزمنِ الاغتذاء، بل له تقديمُ الطبخِ، والاستعدادُ به من حين طروءِ عَزْمِه على الاستعدادِ، وإنما صحَّ ذلك لاستواءِ حصولِ المصلحةِ بالاغتذاءِ بالقريبِ الطَّبْخِ والبعيدِ الطبخ، وهذا على تقديرِ استواءِ ذلك بالنسبة إلى حالِ هذا الشخصِ، وهذا الغذاء.

(١) صحَّح ابنُ الشاط كلامَ أبي بكرٍ بن العربي في هذه المسألة.

(٢) قوله: «وهذا أحسنُ الأجوبة... إلى قول: لا مُضَيَّقاً ولا مُوسَّعاً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله مُسَلَّم.

(٣) قوله: «وأوقات الصلوات... إلى قوله: قبل وجوبها» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قولهُ: «إنَّ الصلواتِ لا تجبُ قبل أسبابِها»، مُسَلَّمٌ.
وقولهُ: إنَّ شرائطَها ووسائلَها لا تجبُ قبلَ وجوبِها ممنوع، وقد سبقَ تقريرُه.

(٤) علق عليه ابن الشاط بقوله: إنْ أراد أنه تَبَعٌ بمعنى أنه لا يسبقُ وجوبُ الشرائطِ وجوبَ المشروطات، فهو محلُّ النِّزاع، وهو ممنوعٌ، وإن أراد أنه تبَعٌ بمعنى أنَّه لولا وجوبُ المشروطاتِ ما وجبَت الشروطُ، فمُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ عنه مقصودُه.

فهو واجبٌ بعد وُجوبِ الواجبِ الأصليِّ، أما قبلَ وجوبهِ، فهو غيرُ معقولٍ، فهذا ما على هذا الجواب[١].

وقال غيرُه: هذه الأمورُ تقَعُ غيرَ واجبةٍ، وتُجْزِئُ عن الواجبِ بالإجماعِ، فهي مُسْتثناةٌ بالإجماعِ، فاندفع السؤالُ، وهذا ليس بجيدٍ، فإنَّ الاستثناءَ على خلافِ الأصل، ولا نُسَلِّمُ أنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ على أنها مُستثناة، بل على أنها مُجْزِئةٌ، أمّا الاستثناءُ فلا نُسَلِّمُه[٢].

وقال ثالثٌ: الموجودُ من الفعلِ بعد دُخولِ الوقت في هذه الأمور، هو الواجبُ، وهو لا بُدَّ أنْ يستصحبَ ثَوْبَه/ واستقبالَه وطهارتَه، وملازمةُ الشيءِ واستصحابُه فِعْلٌ من المُكَلَّف، فهذا هو الذي أجزأَ عن الواجب، وهو أيضاً غَيرُ جَيِّدٍ بسببِ أنّا نُضَيِّقُ الفَرْضَ في الثوبِ والقِبْلَةِ، ونفرضُه قبلَ الوقتِ على تلك الهيئة بحيثُ لا يُجَدِّدُ شيئاً بعد دخولِ الوقت حتى يُحْرِمَ، ولا نُسَلِّمُ أنَّ دوامَ الثوبِ عليه فِعْلٌ له، ولا دوام الطهارةِ بدليلِ أنه لو غَفَلَ عن كونهِ مُتطهِّراً ومُسْتقبلاً ولابِساً، وصلَّى صَحَّتْ صلاتُه، ومع الغَفْلةِ يمتنعُ الفِعْلُ، لأنَّ مِنْ شَرْطِ الفعل الشعورَ، ولا شعورَ فلا فِعْلَ، وهذا التضييقُ يَحْسِمُ مادَّةَ هذا الجواب[٣].

٧٣/ب

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قوله: ولأنَّ ما لا يتم الواجبُ إلّا به فهو واجب بعد وجوبِ الواجبِ الأصليِّ، ممنوع.
وقولهُ: أما قبلَ وجوبهِ فهو غيرُ معقولٍ، قد سبق أنه معقولٌ، وذلك عند استواءِ تقديمِ الشرطِ على وقتِ وجوبِ المشروطِ، وتأخيرِه عنه في المصلحةِ المقصودةِ من ذلك الشرط.

(٢) علق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في ردِّ ذلك القولِ صحيحٌ، والله أعلم.

(٣) قوله: وقال ثالثٌ. . . إلى قوله: يحسِمُ مادَّة هذا الجواب» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: على تسليم أنَّ استدامةَ اللُّبْسِ والطهارةِ والاستقبالِ ليس بفِعْلٍ حِسّاً، لكنه في معنى الفِعْلِ حُكْماً، واستدلالُه بالغَفْلةِ لا دليلَ له فيه، فإنَّ الغفلةَ إنما تُناقِضُ الفِعْلَ الحِسِّيَّ الحقيقيَّ لا الحكميَّ بدليلِ صحَّةِ الصلاةِ في حالةِ الغَفْلة.

فإنْ قُلْتَ: فلم حَنَّثْتَه بدوامِ لُبْسِ الثوبِ إذا حَلَفَ لا يَلْبِسُ ثوباً وهو لابسُه، أو لا يدخُلُ داراً وهو فيها على أحدِ القولين، مع أنه ليس معه إلّا الاستصحابُ، فدلَّ ذلك على أنه فِعْلٌ، وإذا كان فِعْلاً هناك، كان فِعلاً هٰهُنا.

قُلْتُ: الأَيْمانُ يكفي فيها شهادةُ العُرْفِ، كان فيها فِعْلٌ أَمْ لا، فقد نُحَنِّثُه بغيرِ فِعْلِهِ، بل بِفِعْلِ غيرِه كقوله: إنْ قَدِم زيدٌ، أو طارَ الغرابُ، [أو بغيرِ ذلك من الأفعال](1)، أو بغيرِ فِعْلِ البتَّةَ، كقوله: إنْ كان المستحيلَ مُسْتحيلاً، فامرأتُه طالقٌ، طَلَقَتْ عليه امرأتُه مع أنَّ المستحيلَ لا فِعْلَ له فيه البَتَّة بخلافِ ما نحن فيه، [فإنه] بابُ تكليفٍ وإيجابٍ، والتكليفُ لا بُدَّ فيه من الفعلِ، فاندفع السؤال(2).

والجوابُ الصحيحُ عندي: أنَّ هذه الأُمورَ الثلاثةَ: الطهارةُ والسِّتارةُ والاستقبالُ، شُروطٌ فهي من باب خِطابِ الوَضْعِ، وخطابُ الوَضْعِ لا يُشْتَرطُ فيهِ فِعْلُ المُكَلَّفِ، ولا عِلْمُه، ولا إرادتُه، فإن دخلَ الوقتُ، وهو غيرُ مُتَطَهِّرٍ ولا لابسٍ، ولا مستقبلٍ، توجَّه التكليفُ عليه بهذه الأمور، وتحصيلُها، فاجتمَع فيها حينئذٍ خطابُ الوضعِ، وخطابُ

---

(1) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(2) قوله: «فإنْ قُلْتَ: فلم حَنَّثْتَه... إلى قوله: فاندفع السؤال» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا يندفعُ ذلك السؤالُ بما دَفَعه به من جهةِ أنَّ قوله: فقد نُحَنِّثُه بغيرِ فِعْلِه، وإنْ كان صحيحاً، فإنما كان ذلك، لأنَّ الحالفَ علَّقَ يمينَه بفعلِ الغير، أو بالمستحيلِ كما مَثَّل. أما إذا حَلَفَ وعَلَّقَ يمينَه بِفِعْلِ نفسِه، فلا يخلو أنْ يقعَ منه ابتداءً. ووجْهُ القولِ الآخرِ، أنه ليس كالفِعْلِ ابتداءَ ذلك الفعل، أو يكون ملابساً له من قَبْلُ. فإن وقع منه ابتداءٌ بعد اليمينِ حَنِثَ باتفاقٍ، وإنْ كان مُلابِساً له في حين اليمين حَنِثَ على خلافٍ، وَوَجْهُ القولِ بالحِنْثِ، أنَّ الاستمرارَ على الفعلِ في حُكْمِ الفعلِ ابتداءً، ووَجْهُ القولِ الآخَر أنه ليس كالفعلِ ابتداءً، والقولُ الأول أصحُّ، والله تعالى أعلم مِنْ جهةِ أنَّ الحالفَ مُتمكِّنٌ من تَرْكِ استمرار اللُّبْسِ.

التكليف[1]، وإنْ دخل الوقتُ، وهو متطهِّرٌ لابِسٌ مستقبلٌ، اندفعَ خطابُ التكليفَ، وبقي خطابُ الوضعِ خاصَّةً، فأجزأت الصلاةُ لوجودِ شُروطها، وليس من شرطِ خطابِ الوضع أنْ يجتَمِعَ معه خطابُ التكليف[2]، ولا يُحتاجُ إلى شيءٍ من تلك التعسُّفات، بل نُخَرِّجُه على قاعدة خطابِ الوضعِ، ولا يلزم منه مخالفةُ قاعدةٍ البتَّة[3].

غايتُه أن يلزَمَ منه أن يجبَ الوضوءُ في حالةٍ دونَ حالةٍ، وهذا لا مُنْكَرَ فيه، فإنَّ شأنَ الشريعةِ تخصيصُ الوجوبِ ببعضِ الحالات، وبعضِ الأزمنة، وبعضِ الأشخاص، وهذا هو الأصلُ، لا أنه مُخالفٌ للأصل[4].

وإنما صَعُبَ/ على طالب العلم هذا مِن جهةِ أنَّه يَسْمَعُ طولَ عُمُره أنَّ الطهارةَ واجبةٌ في الصلاة مُطلقاً، ولم يسمَعْ في ذلك تفصيلاً، فصَعُبَ ٧٤/أ

---

(١) قوله: «والجوابُ الصحيح. . . إلى قوله: وخطابُ التكليف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: فإذا اجتمع فيها خطابُ الوَضْعِ مع خطاب التكليف، لزِم اشتراطُ فعلِ المكلَّفِ وعِلْمِه وإرادته.

(٢) قولهُ: «وإنْ دخل الوقتُ. . . إلى قوله: يجتمع معه خطابُ التكليف» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: مُسَلَّمٌ أنَّه ليس مِن شَرْطِ خطابِ الوَضْعِ اجتماعُه مع خطابِ التكليف، ولكنَّ الكلامَ إنَّما وقع في أمورٍ اجتمعَ فيها الخطابانِ معاً. وقولهُ: إنَّه إذا دخل الوقتُ وهو مُسْتَصْحِبٌ لتلك الأمور، ليس الكلامُ المفروضُ في دخول الوقت وهو على تلك الحال، وإنَّما الكلامُ فيما إذا توضَّا قبلَ الوقتِ، هل أَوقَعَ واجباً أم لا؟ وهل تلزَمُه نِيَّةُ الوجوبِ أم لا؟ وفي ذلك الوقتِ لا يرتفعُ خطابُ التكليفِ، فلا بُدَّ من شروط خطاب التكليف.

(٣) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: قد تبيَّن أنَّه لا يصحُّ تخريجُه على قاعدة خطاب الوضعِ، لاجتماعِ الخطابَيْن في تلك الأُمور.

(٤) قوله: «غايتُه أن. . . إلى قوله: مخالفٌ للأصل» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مسلَّمٌ، لكن يلزَمُ منه أنَّ الوضوءَ ليس بواجبٍ إلّا في الوقتِ، أو فيما قَبْلَ الوقتِ عند فِعْلِهِ خاصَّةً، فلم يُنْتِجْ كلامُه مقصودَه بوجهٍ.

عليه التفصيل، وكم من تفصيلٍ قد سُكِتَ عنه الدَّهْرَ الطويلَ، وأجراه الله تعالى على قَلْبِ مَنْ شاءَ من عبادِه في جميع العلوم العقليات والنقليات، ومن اشتغل بالعلوم وكَثُرَ تحصيلُه لها، اطَّلع على شيءٍ كثيرٍ من ذلك، فهذا هو تحريرُ هذا الموضع عندي وهو من المُشْكلاتِ التي يقلُّ تحريرُها والجوابُ عنها من الفضلاء[1].

---

(١) قولهُ: «وإنَّما صَعُبَ... إلى قوله: من الفضلاء» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك كلّه صحيحٌ، غير أنه لا يُنْتِجُ له مَقْصودَه، أو لا يلزَمُ أنْ يكونَ التفصيلُ على الوجهِ الذي ذكره من تلك التفصيلاتِ، والله أعلم.

الفرقُ السابعُ والعشرون
بين قاعدةِ المواقيتِ الزمانية
وبين قاعـدةِ المواقيت المكانيـة

أمَّا المواقيتُ الزمانيةُ، فهي ثلاثة أَشْهُرٍ: شَوَّال، وذو القَعْدةِ، وذو الحِجَّة، وقيل: عَشْرٌ من ذي الحِجَّةِ، وأَصْلُها قولهُ تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة:١٩٧]، فقولهُ: «أَشْهُر» صِيغةُ جَمْعٍ مُنكَّرٍ، فأقلُّه ثلاثةٌ، أو يُقال: إنَّ الحجَّ يَنْقضي بالفراغِ من الرَّمْيِ، فيكفي عَشْرٌ من ذي الحِجَّةِ تَخْصيصاً للصيغةِ بالواقع، هذا مُدْرَكُ الخلاف.

وأمَّا مِيقاتُ المكان، فهو ما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ: أنَّه وَقَّتَ لأهلِ المدينة ذا الحُلَيْفة، ولأَهْلِ الشام الجُحْفَةَ، ولأهلِ نَجْدٍ قَرْنَ المنازل، ولأهلِ اليمنِ يَلَمْلَمَ، وقال: «هُنَّ لهُنَّ، ولمَنْ أتى عليهن مِن غيرِ أهلِهِنَّ ممن أرادَ الحجَّ، أو العمرة»[1] زاد مسلم: «ولأهلِ العراق ذاتُ عِرْقٍ»[2]، فقال مالكٌ رحمه الله: يجوزُ الإحرامُ بالحَجِّ قبل المكانيِّ والزمانيِّ، غَيْرَ أنَّه في الزمانيِّ يُكْرَهُ قَبْلَه، وقال الشافعيُّ رحِمَه الله: لا يجوزُ قَبْلَ الزمانيِّ[3]، فيَحتاجُ الفريقانِ إلى الفَرْقِ بين القاعدتَيْن،

---

(١) أخرجه البخاري (١٥٢٦)، ومسلم (١١٨١)، وأبو داود (١٧٣٨) وغيرهم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) «صحيح مسلم» (١١٨٣) (١٨) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٣) انظر «الذخيرة» ٣/ ١٠٤ للقرافي، و«المعونة على مذهب عالم المدينة» ١/ ٥٠٨ للقاضي عبد الوهاب، و«الوسيط» ٢/ ٦٠٦ للإمام الغزالي.

إمّا باعتبارِ الكراهةِ وعَدَمِها، وإمّا باعتبارِ المَنْعِ وعَدَمهِ[1]، والفَرْقُ من وجوهٍ لفظيةٍ ومعنوية:

الفرقُ الأولُ: مِنْ قِبَلِ اللفظِ: وذلك أنَّ القاعدةَ العربيةَ أنَّ المبتدأَ يجبُ انحصارُه في الخبرِ، والخبرُ لا يلزَمُ انحصارُه في المبتدأ، كقوله عليه السلام: «تحريمُها التكبيرُ، وتحليلُها التسليم»[2] و«الشُّفْعَةُ فيما لم يَنقَسم»[3]، فالتحريمُ مُنْحَصِرٌ في التكبيرِ من غيرِ عكس، والتحليلُ مُنْحَصِرٌ في التسليمِ من غير عكس، والشُّفْعَةُ مُنْحَصِرةٌ فيما لم ينقسِمْ من غيرِ عكس، وعلى هذه القاعدةِ يكون زمانُ الحجِّ مُنْحَصِراً في الأشهُرِ، لأنَّه المبتَدأُ فلا يُوْجَدُ في غيرها.

وأما الميقاتُ المكانيُّ، فيُجْعَلُ مَحْصوراً مبتدأً لا محصوراً فيه، لقَوْله عليه السلام: «هُنَّ لهُنَّ ولمن أتى عليهن»، [أي: المواقيتُ لإحرامِ أهـلِ هذه الجهاتِ، بدليلِ قوله: «ولمن أتـى عليهن»][4]، فالضميرُ الأولُ للمواقيتِ، فهو المبتدأُ، فيكونُ هو المحصورَ، والمحصورُ لا يجبُ أنْ يكونَ محصوراً فيه، بخلافِ الميقاتِ الزمانيِّ محصورٌ فيه، فلا يُوْجَدُ الإحرامُ بدونـهِ،/ وفي المكانيِّ محصورٌ، فأمكَنَ أنْ يُوْجَدَ الإحرامُ بدونـه، فهـذا فَرْقٌ جليلٌ مـن حيث اللفظُ، فاعتبَره الشافعـيُّ رحمَه الله في المشروعيةِ، فلا يُوْجَدُ الإحرامُ مشروعاً قبل الزمانيِّ، واعتبره

٧٤/ ب

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافي من بداية الفَرْق إلى هنا بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ ظاهرٌ، غَيْرَ قولِه: إنَّ مالكاً يكرَهُ الإحرامَ قبل الزمانيِّ دونَ المكاني، فإن المعروفَ من المذهب الكراهيةُ فيهما معاً، فلا يُحتاجُ إلى الفَرْقِ إلا على مذهبِ الشافعيِّ.

(٢) سبق تخريجه بلفظ: «مفتاح الصلاةِ الطهور».

(٣) سبق تخريجُه.

(٤) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

مالكٌ في الكمالِ، فلا يوجد قبلَ الزمانيِّ كامِلاً، بل ناقصَ الفضيلة[1].

الفرقُ الثاني: أنَّ الإحرامَ قَبْلَ الزمانيّ يُفْضي إلى طولِ زمانِ الحجِّ، وهو ممنوعٌ من النساءِ وغيرِهن، فربَّما أدى ذلك إلى إفسادِ الحجّ، فإنَّ مَنْ أحرَمَ قبل شوَّالٍ لا يُمْكِنه الإحلالُ حتى تنقضيَ أيامُ الرَّمْي، وأما المواقيتُ المكانيةُ فلا يلزَمُ من الإحرامِ قبلَها طولُ الحج، فلا يكون ذلك وسيلةً إلى إفسادِه[2].

الفرقُ الثالثُ: أنَّ الميقاتَ المكانيَّ يثبتُ الإحرامُ بَعْدَه، فيثبتُ قَبْلَه تسويةٌ بين الطرفين، والميقاتُ الزمانيُّ لا يثبتُ الإحرامُ بعدَه بأصلِ الشريعة، بل لضرورةٍ، فلا يثبتُ قبلَه تسويةٌ بين الطرفين، وهذا فَرْقٌ بينهما بأنْ سَوَّيْنا بينهما، وهو من الفروقِ الغريبة[3].

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على كلام القرافي في هذا الفرق اللفظيِّ بقوله: القاعدةُ العربيةُ التي ادَّعاها من انحصارِ المبتدأ في الخبرِ مُخْتَلَفٌ فيها، والأصحُّ عَدَمُ صِحَّتِها، وأنَّ ذلك من بابِ المفهومِ لا من بابِ المنطوق، فيجري فيه الخلافُ الذي في المفهومِ، وما أرى الإمامَيْن مالكاً والشافعيَّ بَنَيا عليها، والله أعلم.

(٢) علَّق ابن الشاط على هذا الفرق بقوله: كان يُمكنُ أن يكونَ ما ذكره فَرْقاً في مذهبِ الشافعيِّ لولا أنه يقولُ في «القديم»: إنَّ إحرامَ المُحْرِمِ من بَلدِه أفضَلُ، استدلالاً بقوله ﷺ: «من تمامِ الحجِّ والعُمْرةِ أنْ تُحْرِمَ بهما من دُوَيْرةِ أهلك»، وقال في «الجديدِ» بكراهةِ الإحرامِ قبل الميقات، وتأوَّله أهلُ مذهبِه، وعلى تقديرِ عدمِ تأويله، لا حاجةَ إلى الفرقِ إلا فيما بين الكراهةِ والمنعِ إن لم تُحْمَلِ الكراهةُ عليه. انتهى كلامُ ابن الشاط.

قلتُ: الحديثُ الذي ذكره ابن الشاط مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ إسناده ضعيف كما في «شرح مشكل الوسيط» لابن الصلاح المنشور بضميمة «الوسيط» ٢/ ٦١١ وهو مرويٌّ عن عليّ وابن مسعودٍ من قولهما رضي الله عنهما، انظر «المستدرك» ٢/ ٢٧٦ للحاكم، و«السنن الكبرى» ٤/ ٣٤١ للبيهقي.

(٣) علَّق ابنُ الشاط على هذا الفرقِ بقوله: هذا الفرقُ ضعيفٌ جدّاً، وقد تبيَّن أن مالكاً لا يحتاجُ إلى فرق، والشافعيُّ كذلك، والله أعلم.

الفرق الثامن والعشرون
بين قاعدةِ العُرْفِ القوليِّ يُقْضىٰ به على الألفاظِ ويُخَصِّصُها، وبين قاعدةِ العُرْفِ الفِعْليّ لا يُقْضىٰ به على الألفاظِ ولا يُخَصِّصُها

وذلك أنَّ العُرْفَ القوليَّ أن تكونَ عادةُ أهلِ العُرْفِ يستعملونَ اللفظَ في مَعنىً مُعَيَّنٍ، ولم يكُنْ ذلك لُغةً، وذلك قسمان:

أحدُهما في المُفْردات، نَحْوُ الدابةِ للحمارِ، والغائطِ للنَّجْوِ، والراويةِ للمَزادةِ، ونَحْوُ ذلك.

وثانيهما في المرَكَّبات، وهو أدقُّها على الفَهْم، وأَبعَدُها عن التفطُّنِ، وضابطُها أن يكونَ شأنُ الوضعِ العُرْفيِّ تركيبَ لَفْظٍ مع لفظٍ يُشْتَهَرُ في العُرْفِ تركيبُه مع غيرِه، وله مُثُلٌ: أحدُها نَحْوُ قولِهِ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وكقولِهِ تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣]، فإنَّ التحريمَ والتحليلَ إنَّما تحسنُ إضافتُهما لغةً للأفعالِ دونَ الأعيانِ؛ فذاتُ المَيْتَةِ لا يمكنُ العُرْفيُّ أنْ يقولَ: هي حرامٌ بما هي ذاتٌ، بل فِعْلٌ يتعلَّقُ بها، وهو المناسبُ لها، كالأكل للميتةِ، والدم ولحمِ الخنزير، والشُّرْبِ للخمرِ، والاستمتاعِ للأمهات، ومَنْ ذُكِرَ مَعَهُنَّ.

ومن هذا الباب قولهُ عليه السلام: «ألّا وإنَّ دماءَكم، وأموالَكم، وأعراضَكم عليكم حرامٌ، كحُرْمَةِ يومِكم هذا، في بلدِكم هذا، في

شهركم هذا»[1]، والأعراضُ والأموالُ لا تَحْرُمُ، بل أفعالٌ تضافُ إليها، فيكونُ التقديرُ: ألا وإنَّ سَفْكَ دمائِكم، وأَكْلَ أموالِكم، وثَلْبَ أعراضِكم عليكُم حرامٌ، وعلى هذا المِنْوالِ جميعُ ما يَرِدُ من/ الأحكامِ؛ كان أصْلُه أن يُضافَ إلى الأفعالِ، ويُرَكَّبَ معها، فإذا رُكِّبَ مع الذاتِ في العُرْفِ، وما بقيَ يُسْتَعملُ في العُرْفِ إلَّا مع الذوات، فصار هذا التركيبُ الخاصُّ، وهو تركيبُ الخاصُّ، وهو تركيبُ الحُكْمِ مع الذواتِ، موضوعاً في العُرْفِ للتَّعبيرِ به عن تحريمِ الأفعالِ المضافةِ لتلك الذواتِ، وليس كلُّ الأفعالِ، بل فِعْلٌ خاصٌّ مناسبٌ لتلك الذواتِ كما تقدَّم تفصيلُه وتلخيصُه.

١/٧٥أ

وثانيها: أَفعالٌ ليست بأحكامٍ، كقَوْلهم في العُرْفِ: أَكَلْتُ رأساً، فلا يكادون ينطِقون بلفظِ الأكلِ كيفما كان وتصرَّفَ إلا مع رُؤوسِ الأنعام دُونَ جميعِ الرؤوس[2]، بخلافِ «رأيتُ» وما تصرَّفَ منه، يُركبِّونه مع

---

(١) أخرجه البخاري (١٠٥)، ومسلم (١٦٧٩)، وصحَّحه ابنُ حبَّان (٣٨٤٨) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) ذكر ابن رجب الحنبلي هذه المسألة ونظائرها في قاعدة تخصيص العموم بالعُرْفِ، فقال في «القواعد»: ٢٦٤: لو حلف لا يأكل الرؤوس، فقال القاضي - يعني أبا يعلى الفرّاء -: يَحْنَثُ بأكلِ كلِّ ما يُسَمَّى رأساً من رؤوس الطيور والسمك، ونقلَه في موضعٍ عن أحمد. وقال في موضعٍ: العُرْفُ يُعْتَبَرُ في تعميمِ الخاصِّ لا في تخصيصِ العام. وقال أبو الخطاب - يعني الكلوذاني: لا يَحْنَثُ إلّا برأسٍ يؤكَلُ في العادة مُفْرداً، وكذلك ذكر القاضي في موضعٍ من «خلافه»: أنَّ يمينَه تختصُّ بما يُسمَّى رأساً عُرْفاً، وحكى ابنُ الزاغوني في «الإقناع» روايتين: إحداهما: يَحْنَثُ بأكلِ كلِّ رأسٍ، والثانيةُ: لا يحنَثُ إلّا بأكْلِ رأسٍ بهيمة الأنعام خاصَّةً، وعزا الأولى إلى الخِرَقِيِّ، وفي «التقريب» ذكر الوجه الثاني؛ أنه لا يحنَثُ إلّا بأكلِ رأسٍ يُباعُ مُفْرداً للأكلِ عادةً، قال: فإنْ جرَتْ عادةُ قومٍ بأكْلِ رؤوس الظِّباءِ حَنِثَ به في ذلك المكان. انتهى كلامُه، وانظر «رسائل ابن عابدين» ٢/ ١٣٠، وسيأتي في كلامِ القرافيِّ مزيدُ بيانٍ لهذه المسألة.

رؤوسِ الأنعام، وغيرِها، فإذا قالوا: رأينا رأساً، احتملَ ذلك جميعَ الرؤوسِ بخلافِ لفظِ الأكل، ومن هذا الباب: قَتَلَ زيدٌ عَمْراً، هو في اللغةِ موضوعٌ لإذهابِ الحياة، ثم هو اليومَ في إقليمِ مِصرَ موضوعٌ للضربِ خاصَّة، فيقولون: قَتَلَه الأميرُ بالمَقارعِ قَتْلاً جَيِّداً، ولا يُريدون إلّا ضَرْبَه، فهو من بابِ المنقولات العُرْفِيّة، والأوضاعِ العُرْفيةِ الطارئة على اللغةِ، وأَمْكَنَ في هذا المِثالِ أنْ يُقالَ: إنَّه ليس من هذا البابِ، بل المجازُ هٰهُنا في مُفْردٍ لا في مُركَّبٍ، وهو لفظُ «قتل»، صار وَحْدَه مَجازاً في «ضَرَب»، وأمّا التركيبُ، فهو على موضوعِه اللغوي، وهذا هو الصحيحُ في هذا المثال.

ومن هذا الباب قولُهم: فلان يَعْصِرُ الخَمْرَ، مع أنَّ الخمرَ لا تُعْصَرُ، بل صار هذا التركيبُ موضوعا لعَصْرِ العِنَبِ، ومُقْتضى اللغةِ أنْ لا يصحَّ هذا الكلامُ إلّا بمضافٍ محذوفٍ تقديرُه: فلانٌ يَعْصِرُ عِنَبَ الخمرِ، لكنَّ أَهْلَ العُرْفِ لا يقصِدون هذا المُضافَ، بل يُعبِّرون بهذا المركَّبِ عن عَصْرِ العِنَبِ[1]، كما يُعبِّرون بتحريمِ المَيْتةِ عن تحريمِ أكْلِها، فهو مَجازٌ في التركيبِ بالنسبة إلى اللغة، حقيقةٌ عُرْفِيةٌ منقولةٌ للمعنى الخاص.

ومن هذا البابِ قَوْلُ أَهلِ العُرْفِ: قَتَلَ قتيلاً، وطحَن دقيقاً، وهذا كلامٌ صحيحٌ في العُرْفِ، وفي اللّغةِ لا يصحُّ، لأنَّ القتيلَ لا يُقْتلُ وإنَّما يُقْتَلُ الحيُّ، والدقيقُ لا يُطحَنُ، وإنّما يُطحَنُ القمحُ، فعلى رأيِ أهلِ اللغةِ يصحُّ بمضافٍ محذوفٍ تقديرُه: طحَنَ قَمْحاً دقيقاً، كما قرَّرناه في عِنَبِ خَمْرٍ، وقتل جَسَداً قتيلاً، ويريدون بالجسدِ الجسدَ الحيَّ، وأمَّا أَهلُ العُرْفِ، فلا يُعَرِّجون على هذه المضافات، ولا تخطرُ ببالِهم، بل صار

---

(١) قد ذكر ابن عطية أنَّ قراءة أُبيَّ بن كعب وعبد الله بن مسعود (إني أراني أعصر عِنباً) انظر «المحرَّر الوجيز» ٣/ ٢٤٤.

هذا اللفظُ المركَّبُ موضوعاً عندهم لقتلِ الحيِّ، وطَحْنِ القمحِ، وعلى هذا المِنْوالِ، فاعتبِرِ الحقائقَ العُرْفيَّةَ في المركبَّات والمفرداتِ،/ واعتَبِرِ اللفظَ، هل انتقل في العُرْفِ أم لا مفرداً أو مركّباً، وبذلك تعرف المجاز في التركيب والإفرادِ، فكلُّ لفظٍ مفردٍ انتقل في العُرْفِ لغيرِ مُسَمَّاه، وصار يُفْهَمُ منه غيرُ مُسَمَّاه بغيرِ قرينةٍ كالدابةِ بالنسبةِ إلى الحمارِ بإقليم مِصْرَ، فهو مَجازٌ مُفْرَدٌ، ومَنْقولٌ عُرْفيٌّ في المفرداتِ، وكُلُّ لفظٍ كان شأنُه أن يركَّبَ مع لفظٍ، فصارَ يركَّبُ مع غيرِه، ولو رُكِّبَ أوَّلاً لكان مُنْكَراً وهو الآن غيرُ مُنْكَرٍ، فهو منقولٌ عُرْفيٌّ من المركَّباتِ، ومجازٌ في المركبات، ويكون المجازُ فيه وقع في التركيبِ دون الإفرادِ، وقد يجتمعُ المَجازُ في التركيبِ والإفرادِ، فهي ثلاثةُ أقسام: مجازٌ مُفْرَدٌ فقط، كالأسدِ للرجلِ الشجاعِ، ومجازٌ مُركَّبٌ فقط، نَحْوُ قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف:٨٢]، فإنَّ السؤالَ استُعمِل في السؤالِ، ولَفْظُ القريةِ استُعْمِل في القريةِ، ولكنَّ تركيبَ السؤالِ مع القريةِ مجازٌ في التركيب، لأنَّ شأنَه أن يُرَكَّبَ مع أهلِها، وهذا مجازٌ في التركيب، ولم يَصِلْ إلى حَدِّ النقلِ بخلافِ: يَعْصِرُ الخَمْرَ، ويَطْحَنُ الدقيقَ، فإنهما وصلا إلى حَدِّ النقلِ العُرْفي.

٧٥/ب

ومثالُ اجتماعِهما معاً قولُك: أَرواني الخُبزُ، وأشْبعني الماءُ، فإنَّك تستعملُ «أروى» في «أَشْبَعَ»، و«أَشْبَعَ» في «أروى»، فيقَعُ المجازُ في الإفرادِ، وتجعلُ فاعلَ «أروى» الخُبْزَ، وهو خلافُ أَصْلِ اللغةِ، وفاعلَ «أَشْبَعَ» الماءَ، وهو خلافُ أَصلِ اللغة، فهذانِ المثالانِ جَمَعا بين المجازِ في الإفراد والتركيبِ دونَ النَّقْلِ العُرْفيِّ. إذا ظهَر لك أنَّ العُرْفَ كما ينقلُ أَهلُه اللفظَ المُفْرَدَ، فينقلون أيضاً اللفظَ المركَّبَ، فَمِثْلُ هذا النَّقْلِ العُرْفيِّ يُقَدَّمُ على موضوعِ اللغةِ، لأنه ناسخٌ لِلُّغةِ، والناسخُ مُقَدَّمٌ على

المنسوخ، فهذا هو معنى قولِنا: إنَّ الحقائقَ العُرْفيَّةَ مقدَّمةٌ على الحقائقِ اللغوية[1].

وأما العُرْفُ الفِعْليُّ، فمعناه: أنْ يُوْضَعَ اللفظُ لمعنىً يكثُرُ استعمالُ أَهْلِ العُرْفِ لبعضِ أنواعِ ذلك المُسَمَّى دون بقيةِ أنواعِه[2]، مِثالُه: أنَّ لفظَ الثوبِ صادقٌ لغةً على ثيابِ الكَتَّان، والقُطْنِ، والحريرِ، والوَبَرِ، والشَّعَرِ، وأهلُ العُرْفِ إنَّما تَسْتَعمِلُ من الثيابِ الثلاثةَ الأُوَلَ دونَ الأخيرَيْن، فهذا عُرْفٌ فِعْليٌّ، وكذلك لفظُ الخُبْزِ يصدُقُ لغةً على خُبْزِ الفُول، والحِمَّصِ، والبُرِّ، وغيرِ ذلك، غَيْرَ أنَّ أهلَ العُرْفِ إنَّما يستعملونَ الأخيرَ في أغذيتِهِم دونَ الأَوَّلَيْن، فوقوعُ الفعلِ في نوعٍ دونَ نوعٍ لا يُخِلُّ بوضعِ اللفظِ للجنْسِ كُلِّه، فإنَّ تَرْكَ مُسمَّى لفظٍ لم يُباشَرْ، لا يُخِلُّ بوَضْعِ اللفظِ له، فإنَّا لا نباشِرِ الياقوت،/ ولم يُخِلَّ ذلك بوَضْعِ لفظِ الياقوت له، نعم لو كَثُرَ استعمالُ الياقوتِ في نوعٍ آخرَ من الأحجارِ حتى صارَ لا يُفْهَمُ إلَّا ذلك الحجرُ دون الياقوتِ، لأَخلَّ ذلك بوَضْعِ لفظِ الياقوتِ، وكان ذلك نَسْخاً للفظ الياقوتِ عن مُسَمَّاه الأولِ، فهذا المثالُ يوضِّحُ لك أنَّ تَرْكَ مُباشرةِ المسمَّياتِ لا يُخِلُّ بالوضعِ، وغلبةُ استعمالِ لفظِ المسمَّى في غيرِه يُخِلُّ، فهذا هو تحريرُ العُرْفِ القَوْليِّ، وتَحريرُ العُرْفِ الفِعليِّ، وتحريرُ أنَّ العُرْفَ القَوْليَّ يُؤثِّرُ في اللفظِ اللغويِّ تَخْصيصاً وتقييداً وإبطالاً، وأنَّ العُرْفَ الفعليَّ لا يُؤثِّرُ في اللفظِ اللغويِّ لا تخصيصاً ولا تقييداً ولا إبطالاً لعَدَمِ معارضة الفِعل، وعَدَمه لوضعِ اللغةِ، ومعارضةِ غَلَبةِ استعمالِ اللفظِ في العرف للوَضْعِ اللغوي.

٧٦/أ

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ في معنى العُرْفِ القوليِّ بقوله: جميعُ ما قاله في ذلك ظاهر.

(٢) في الأصل: دون بَقِيَّته.

وقد حكى جماعةٌ من العلماءِ الإجماعَ في أنَّ العُرْفَ الفِعْليَّ لا يؤثِّرُ بخلافِ العُرْفِ القوليِّ، ورأيتُ المازَرِيَّ في «شرح البرهان» حاولَ الإجماعَ في ذلك، ونقل عن بعضِ الناس أنه نقلَ خِلافاً في ذلك، ونقل مُثُلاً عنه، وفي ذلك نظرٌ، وقد نقلتُها في «شرح المحصول»[(١)]، وبيَّنْتُ معناها، وأنَّه ليس خِلافاً في اعتبارِ العُرْفِ الفعليِّ، بل لذلك معنىً آخَرُ، والظاهرُ حصولُ الإجماعِ فيه، ولم أَرَ أحداً جزَم بحصولِ الخلافِ فيه، بل رأى كلاماً لبعضِ الناسِ أوجبَ شكّاً وتردُّداً وهو مُحْتَمِلٌ للتأويلِ، فلا تناقُضَ بين نَقْلِ الإجماعِ في المسألة، وبين هذه المُثُل المشارِ إليها[(٢)].

وأنا أُوضِّحُ هذا الفَرْقَ بينهما بذكر أَرْبعِ مَسائلَ:

المسألةُ الأولى: إذا فرَضْنا مَلِكاً أعْجَمِيّاً يتكلَّم بالعَجَمية، وهو يعرفُ اللغةَ العربيةَ، غَيْرَ أنه لا يتكلَّمُ بها، لثقَلِها عليه، فحَلف لا يَلْبَسُ ثَوْباً، ولا يأكلُ خُبزاً، وكان حَلفُه بهذه الألفاظِ العربيةِ التي لم تَجْرِ عادتُه باستعمالِها، وعادتُه في غِذائهِ لا يأكلُ إلَّا خُبْزَ الشَّعيرِ، ولا يَلْبَسُ إلَّا ثيابَ القُطنِ، فإنَّا نُحَنِّثُه بلُبْسِ أَيِّ ثوبٍ لبِسَه، وبأيِّ خُبْزٍ أكله، سواءٌ كان مِن مُعْتادِه في فِعْلِهِ أَمْ لا، وهذا إذا لم تَجْرِ له عادةٌ باستعمالِ اللغةِ العربيةِ، لأنه لو كانَتْ عادتُه استعمالَ اللغةِ العربيةِ، لكان طُولَ أيامِه يقول: أكلْتُ خُبزاً، وائتوني بخُبزٍ، وعَجِّلوا بالخبز، والخُبْزُ على المائدةِ قليلٌ، ونحوُ ذلك، ولا يُريدُ في هذا النُّطقِ كُلِّه إلّا خُبْزَ الشعيرِ الذي

---

(١) انظر «شرح المحصول» ٥/ ٢٢٣٦-٢٢٣٧ للقرافي.

(٢) قوله: «وأمَّا العُرفُ الفِعليُّ... إلى قوله: المُثُلِ المُشارِ إليها» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله مِن أنَّ العُرْفَ الفِعْليَّ لا يُؤثِّرُ في وَضْعِ اللفظِ للجِنْسِ كُلِّه صَحيحٌ، غَيْرَ أنَّ ما أراد بناءَه على ذلك مِن أنَّ مَنْ حَلفَ لا يلبسُ ثوباً، وعادتُه لُبْسُ ثَوبِ الكَتَّانِ دونَ غيرِه بحيث يَحْنَثُ بلُبْسِ غيرِ الكَتَّان، ليس بمُسَلَّمٍ له على ما يأتي بيانُه إن شاء الله تعالى.

جَرَتْ عادتُه به، فيصيرُ له في لفظ الخُبزِ عُرْفٌ قوليٌّ ناسخٌ للُّغة، فلا يحْنَثُ بغيرِ خُبزِ الشعير، وكذلك القولُ في ثوبِ القُطْنِ، بخلافِ إذا كان لا ينطقُ بلفظِ الخُبزِ، والثوبِ/ إلَّا على النُّدْرةِ، فإنه لا يكونُ له في الألفاظِ اللغويةِ عُرْفٌ مُخَصِّصٌ يُقَدَّمُ على اللغةِ، فيَحْنَثُ بعمومِ المسمَّياتِ اللغويةِ من غيرِ تخصيصٍ ولا تقييدٍ، فتأمَّلْ ذلك[1].

٧٦/ب

المسألةُ الثانية: إذا حَلَفَ الحالفُ منّا لا يأكلُ رُؤوساً، فهل يَحْنَثُ بجميعِ الرؤوسِ عند ابن القاسم، أَو لا يحنَثُ إلّا برؤوسِ الأنعام خاصَّةً عند أَشهب؟ قولانِ مَبْنيّانِ على أنَّ أَهلَ العُرْف قد نقلوا هذا اللفظَ المركب: «أَكَلْتُ رُؤوساً»، لأَكْلِ رُؤوس الأنعام دُونَ غيرِها بسببِ كَثْرةِ استعمالِهم لذلك المركَّبِ في هذا النوع خاصةً دُونَ بقيةِ أنواعِ الرؤوسِ، فهذا مُدْرَكُ أَشْهَبَ، فيُقَدَّمُ النَّقْلُ العُرْفيُّ على الوضعِ اللغوي. وابنُ القاسمِ يُسَلِّمُ استعمالَ أهلِ العرفِ لذلك، ولكن لم يَصِلِ الاستعمالُ عنده إلى هذه الغايةِ المُوجبةِ للنقلِ، فإنَّ الغَلَبَةَ قد تقصُرُ عن النقلِ؛ أَلا تَرى أنَّ أهل العُرفِ يستعملون لفظَ الأَسدِ في الرجلِ الشجاع استعمالاً كثيراً، ولم يَصِلْ ذلك إلى حَدِّ النقلِ، فإنه لا يُفْهَمُ منه الرجلُ الشجاعُ إلَّا بقرينةٍ، وضابطُ النقلِ أن يَصيرَ المنقولُ إليه هو المتبادرَ الأولَ من غيرِ قرينة، وغيرُه هو المُفْتَقِرُ إلى القرينة، فهذا هو مُدْرَكُ القولَيْن، فاتَّفق أَشهبُ وابنُ القاسم على أنَّ النقلَ العُرفيَّ مقدَّمٌ على اللغةِ إذا وُجِدَ، واختَلفا في وجودِه هٰهُنا، فالكلامُ بينهما في تحقيقِ المناطِ.

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على هذه المسألة بقوله: لا نُسَلِّمُ له تَحْنيثَه، بل لقائلٍ أنْ يقولَ: اقتصارُه على أكلِ خُبزِ الشعيرِ، ولُبْسِ ثيابِ القُطن مُقَيِّدٌ لمُطْلَقِ لفظِه، ويكونُ ذلك من قَبيلِ بساطِ الحالِ، فإنَّ الأَيْمانَ إنَّما تُعتبرُ بالنيةِ، ثم بِبساطِ الحالِ، فإذا عُدِما حينئذٍ تُعْتَبرُ بالعُرْفِ، ثم باللغةِ إن عدم العرف. انتهى.

قلت: انظر «أحكام القرآن» ١/ ١٣ لابن العربي، فقد حوَّم على هٰذه المسألة.

ولو قال القائلُ: رأيتُ رَأساً، لم تختَلف الناسُ أنَّ اللفظَ لا يختصُّ برؤوسِ الأنعام، بل يصلُحُ ذلك لكل ما يُسمَّى رأساً لغةً، بسببِ أنَّ هذا التركيبَ الذي هو: «رأيتُ رأساً»، لم يكثُر استعمالُه في نوعٍ معيَّنٍ من الرؤوسِ دون غيره حتى صارَ منقولاً، بخلافِ: «أكلتُ رأساً»، فبقيَ اللفظُ على مُسَمَّاه اللغويِّ من غيرِ مُعارضٍ، ولا ناسخٍ، وكذلك: «خلقَ الله رأساً»، و«سقطت رأس» و«وقَعَتْ رأسٌ»، و«هذه رأس»، و«في البيتِ رأس»، جميعُ هذه التراكيبِ ونحوِها لم يقَعْ فيها نَقْلٌ عُرْفيٌّ بخلافِ قَوْله: «أكلْتُ رأساً» ونحوِه من صِيَغِ الأكلِ، فإنَّ أَهْلَ العُرْفِ كَثُرَ استعمالُهم له حتى صارَ إلى حَيِّزِ النَّقْلِ، فقُدِّمَ على اللغةِ عند من ثبت عنده النقلُ، فتأمَّلْ هذه المسألةَ، فكثيرٌ من الشُّرَّاحِ والفُقَهاءِ إذا مرَّ بهذهِ المسألةِ يقول فيها: لا يحنَثُ بغيرِ رُؤوسِ الأنعام، لأنَّ عادةَ الناسِ يأكُلونَ رُؤوسَ الأنعامِ دونَ غيرِها، ولا تجدُ في الكُتُبِ الموضوعةِ للشُّرَّاحِ غَيْرَ هذه العبارة[1]، وهي باطلةٌ، لأنَّهم يُشيرونَ إلى/ العُرْفِ الفِعليِّ المُلْغى بالإجماعِ، وإنما المُدْرَكُ العُرْفُ القَوْليُّ على ما تقدَّم تحريرُه[2]. ٧٧/أ

المسألة الثالثة: إذا حلفَ بأَيْمانِ المسلمين، فحَنِثَ، فمَشْهورُ فتاوى الأصحابِ على أنَّه يلزَمُه كفارةُ يَمينٍ وعِتْقُ رَقَبةٍ إنْ كان عندَه، وإن كَثروا، وصَوْمُ شَهْرَيْن مُتَتابعَيْن، والمَشْيُ إلى بيتِ الله في حَجٍّ أو

---

(١) قد سبق نَقْلُ الخلافِ في هذه المسألة لدى الحنابلة كما في «القواعد»: ٢٦٤ لابن رجب، وفيهم من هو متقدِّم زماناً على القرافيِّ، وانظر «أعلام الموقعين» ٣/ ٦٢ لابن القيم، و«قواطع الأدلة» ٢/ ٦٦ للسمعاني.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الثانية بقوله: جميعُ ما قالَه في هذه المسألةِ صحيحٌ. غَيْرَ قَوْلِهِ: ولا نجدُ في الكُتُبِ الموضوعةِ لِلشرَّاحِ غَيْرَ هذه العبارةِ، وهي باطلةٌ، فإنه غَيْرُ مُسَلَّمٍ لِما سبقَ مِن أَنَّ الاقتصارَ على بعضِ مُسمَّى اللفظِ في الاستعمالِ الفعليِّ من جِنْسِ البساطِ، والله أعلم.

عُمْرةٍ، وطلاقُ امرأتِه، واختلفوا: هل ثلاثاً أو واحدةً؟ والتصدُّقُ بثُلُثِ المالِ، ولم يُلزِموه اعتكافَ عَشَرةِ أيامٍ، ولا المَشْيَ إلى مسجدِ المدينة، ولا لبيتِ المقدسِ، ولا الرباطَ في الثغورِ الإسلامية، ولا تربيةَ اليتامى، ولا كُسْوَةَ العَرايا، ولا إطعامَ الجِياعِ، ولا شيئاً من القُرُباتِ غَيْرَ ما تقدَّم ذِكْره، وسَبَبُ ذلك: أنَّهم لاحظوا ما غلبَ الحَلِفُ به في العُرْفِ، وما يُجْعَلُ يَميناً في العادةِ، فألزَموه إيَّاه، لأنه المُسَمَّى العرفيُّ، فيُقَدَّمُ على المُسَمَّى اللغويِّ، ويختَصُّ حَلِفُه بهذهِ المذكوراتِ دون غيرِها، لأنَّها هي المُشْتَهرةُ، ولفظُ الحَلِفِ والأَيْمانِ إنما يُسْتَعملُ فيها دُونَ غيرها، وليس المُدْرَكُ أنَّ عادتَهم يفعلون مُسَمَّياتِها، وأنَّهم يصومون شهرَيْهن متتابعَيْن، أو يحجُّون، أو غَيْرَ ذلك من الأفعال، بل لغَلَبةِ استعمالِ الألفاظِ في هذه المعاني دونَ غيرِها، ولأجلِ ذلك صرَّحوا وقالوا: إنْ جَرَتْ عادتُه بالحَلِفِ بصومٍ لزِمَه صَوْمُ سَنةٍ، فجعلوا المُدْرَكَ الحَلِفَ اللفظيَّ دون العُرْفِ الفعليِّ، فهذا هو مُدْرَكُ هذه المسألةِ على التحريرِ والتحقيقِ[1].

وعلى هذا، لو اتَّفق في وقتٍ آخَرَ اشتهارُ حَلِفِهم ونَذْرِهم بالاعتكافِ، والرِّباطِ، وإطعامِ الجَوْعان، وكُسْوَةِ العُرْيان، وبناءِ المساجدِ دون هذه الحقائقِ المتقدِّمِ ذِكْرُها، لكان اللازمُ لها الحالفِ إذا حَنِثَ الاعتكافَ وما ذُكِرَ معه، دون ما هو مذكورٌ قبله، لأنَّ الأحكامَ المُترتِّبةَ على العوائدِ تدورُ معها كيفَما دارت، وتبطلُ معها إذا بطلت، كالنقودِ في المعاملات، والعيوبِ في الأعراضِ في المبيعاتِ ونَحْوِ ذلك، فلو تغيَّرتِ العادةُ في النقدِ والسِّكَّةِ إلى سِكَّة أخرى، لحُمِلَ الثَّمَنُ في البيعِ

---

(١) انظر «القواعد النورانية الفقهية»: ١٥٤ لابن تيمية، و«القواعد»: ٢٢٤ لابن رجب، حيث تجد تفصيلاً لمذهب الحنابلة في هذه المسألة.

عند الإطلاقِ على السِّكَّةِ التي تجدَّدَت العادةُ بها دون ما قبلها[1]، وكذلك إذا كان الشيءُ عَيْباً في الثيابِ في عادةٍ، رَدَدْنا به المبيعَ، فإذا تغيَّرت العادةُ، وصار ذلك المكروهُ مَحْبوباً موجِباً لزيادةِ الثمنِ، لم تُرَدَّ به، ولهذا القانونِ تُعْتَبَرُ جميعُ الأحكامِ المرتَّبةِ على العوائدِ، وهذا تحقيقٌ مُجْمَعٌ عليه بين العلماءِ لا خِلافَ فيه، بل قد يقعُ الخلافُ/ في تحقيقهِ هل وُجِد أَمْ لا؟ وعلى هذا التحريرِ يظهَرُ أنَّ عُرْفَنا اليومَ ليس فيه الحَلِفُ بصومِ شهرَيْن مُتَتابعَيْن، فلا تكاد تجدُ أَحَداً بِمِصْرَ يحلفُ به، فلا ينبغي الفُتْيا به، وعادتُهم يقولون: عبدي حرٌّ، وامرأتي طالقٌ، وعليَّ المَشْيُ إلى مكَّةَ، ومالي صَدَقةٌ إنْ لم أفعَلْ كذا، فتلزَمُ هذه الأمورُ، وعلى هذا القانونِ تُراعى الفَتاوى طولَ الأيام، فمَهْما تجدَّدَ في العُرْفِ اعتَبِرْهُ، ومَهْما سَقَط أَسْقِطْه، ولا تَحْمِلْ[2] على المسطورِ في الكُتُبِ طولَ عُمُرِك،

---

(١) قد ذكر القرافي هذه المسألة في كتابه «الإحكام في تمييزِ الفتاوى عن الاحكام»: ٢١٩، وعبارتُه ثَمَّ: «ألا ترى أنَّهم أجمعوا على أنَّ المعاملاتِ إذا أُطْلِق فيها الثَّمَنُ يُحْملُ على غالبِ النقودِ، فإذا كانت العادةُ نَقْداً مُعيَّناً حَمَلْنا الإطلاقَ عليه، فإذا انتقلت العادةُ إلى غيرِه عَيَّنا ما انتقلت العادةُ إليه، وأَلْغَينا الأوَّل» وقد نقل الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة تعليقاً للشيخ العلاّمة مصطفى الزرقا ـ فيما كتب به إليه ـ على هذا الموطنِ، هذا نصَّه: «أي ألغَيْنا اعتبارَ النقدِ الأول، فلا نحملُ عليه العقودَ الجديدةَ إذا أُطْلِقَ فيها النقد المُتعاقَدُ به، بل نحملُها على النقدِ الذي أصبح هو الغالبَ الرواجِ في العادةِ والتعامل. وليس مُرادُه أنَّا نُلْغي العَقْدَ الأوَّلَ الذي وقع في ظلِّ العادةِ القديمةِ مُنْصرفاً إلى ذلك النَّقْدِ السابق، فإنَّ ذلك يبقى مُنصرفاً إلى النقدِ السابقِ الذي كان غالباً عند ذاك التعاقد». انتهى.
ولابن الهائم الشافعيِّ (٨١٥هـ) رسالةٌ نافعةٌ هي «نزهةُ النفوس في حكمِ التعاملِ بالفلوس» وهي مطبوعةٌ، ومشتملةٌ على غير قليلٍ من الفوائدِ الدائرة حول حكم التعامل بالفلوس في البيع والإجارةِ والقَرْضِ وغير ذلك إذا تغيَّرت قيمةُ النقدِ زيادةً أو نُقْصاناً.

(٢) وفي المطبوع: تجمد، وكلاهما جَيِّد مُتَّجه، وربما كان ما في المطبوع أولى بالتقديم لأن كلام القرافيّ دائرٌ على الجمودِ.

بل إذا جاءَكَ رجلٌ من غيرِ أَهلِ إقليمِك يستفتيك، لا تُجْرِه على عُرْفِ بلدِك، واسأَلْه عن عُرْفِ بلدِه، فأَجْرِه عليه، وأَفْتِهِ به دونَ عُرْفِ بلدِك، والمُقَرَّرِ في كتبك، فهذا هو الحقُّ الواضحُ، والجُمودُ على المنقولاتِ أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصدِ علماءِ المسلمين والسلفِ الماضين، وعلى هذه القاعدةِ تتخرَّجُ أَيْمانُ الطَّلاق والعَتاقِ، وصِيَغُ الصرائح والكناياتِ، فقد يَصيرُ الصريحُ كنايةً يفتقرُ إلى النيةِ، وقد تصيرُ الكنايةُ صَريحاً مستغنيةً عن النية[1].

واعلمْ أنَّ في هذه المسألة غَوْراً آخَرَ، وهو أنَّ لفظَ اليمينِ في اللغةِ هو القَسَمُ فقط، ثم إنَّ أَهْلَ العُرْفِ يستعملونَه في النَّذْرِ أيضاً[2]، وهو ليس قَسَماً بل إطلاقُ اليمينِ عليه، إمَّا مَجازٌ لُغَويٌّ، أو بطريقِ الاشتراك، وعلى التقديرَيْن، فجَمْعُ الأصحابِ في هذه المسألةِ بين كَفَّارةِ يمينٍ، وبين هذه الأمورِ التي جرَتْ عادتها بنَذْرٍ، كالصومِ ونحوِه، والطلاقِ الذي ليس هو قَسَماً ولا نَذْراً، يقتضي ذلك استعمالَ اللفظِ المُشْتَرَكِ في جميعِ معانيه إن قُلْنا: إنَّ لفظَ اليمينِ حقيقةٌ في الجميعِ، أو الجَمْع بين المجازِ والحقيقةِ، وهي مسألةٌ مختلف فيها بين العلماء؛ هل تجوزُ أمْ لا؟ أَعني هل يكونُ ذلك كلاماً عربياً أَمْ لا؟ والمنقولُ عن مالكٍ والشافعيِّ وجماعةٍ من العلماء جوازُ ذلك، فهذه القاعدةُ لا بُدَّ من ملاحظتِها في هذه المسألةِ أيضاً[3].

---

(١) قوله: «المسألة الثالثة... إلى قوله: مستغنيةً عن النية» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله في ذلك صحيح من جهةِ أنَّ لفظَ الأَيْمانِ لا بُدَّ أن يَجْرِيَ على عادةِ الحالفِ، أو أهلِ بلدةٍ تَسْميته يميناً، والله أعلم.

(٢) ويستعملونه في غير النَّذْرِ أيضاً كما استوعب ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في «القواعد النورانية الفقهية»: ١٥٤.

(٣) قولُه: «واعلم أن في هذه المسألة غوراً... إلى آخرِ المسألة» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لقائلٍ أنْ يقولَ: ليس في ذلك استعمالُ اللفظِ المُشْتَرَك في جميعِ =

المسألةُ الرابعة: إذا قال: أَيْمانُ البَيْعةِ تَلْزَمُني[1]، يتخرَّجُ ما يلزَمُه على هذه القاعدةِ، وما جَرَتْ به العادةُ في الحَلِفِ عند الملوكِ المعاصرة إذا لم تكن له نِيّة، فأيُّ شَيْءٍ جَرَتْ به عادةُ ملوكِ الوقتِ في التحليفِ به في بَيْعَتِهم، واشتُهِرَ ذلك عند الناس، بحيثُ صارَ عُرْفاً ومنقولاً متبادراً للذهنِ من غيرِ قرينةٍ على القانون المتقدِّم، حُمِلَ يمينُه عليه، وإنْ لم يكُن الأمرُ كذلك اعتُبِرَتْ نيَّتُه، أو بِساطُ يَمينه، فإن لم يكُنْ شيءٌ/ من ذلك، فلا شيءَ عليه، فتأمَّلْ ذلك[2]. ٧٨/أ

= معانيه، ولا الجَمْعُ بين الحقيقةِ والمجازِ، بل صارت تلك الأمورُ كُلُّها تُسمَّى في العُرْفِ أَيْماناً، وإنْ كان الأصل في اللغة ما ذُكِرَ، والله أعلم.

(١) فسَّر شيخ الإسلام ابن تيمية أيْمان البيعة بقوله: وأمَّا أيْمانُ البَيْعةِ، فقالوا: أوَّلُ مَنْ أحدَثَها الحجَّاج بن يوسف الثقفي. وكانت السُّنَّةُ أنَّ الناس يبايعون الخلفاءَ كما بايع الصحابةُ النبيَّ ﷺ؛ يعقدون البَيْعة كما يعقدون عَقْدَ البَيْع والنكاح ونحوِهما؛ إمَّا أن يذكروا الشروط التي يُبايعون عليها، ثم يقولون: بايعناك على ذلك كما بايعت الأنصارُ النبيَّ ﷺ ليلةَ العقبة، فلمَّا أحدَثَ الحجَّاجُ ما أحدَثَ من الفِسْقِ، كان من جُملتِه أن حَلَّفَ الناسَ على بيعتهم لعبد الملك بن مروان بالطلاقِ، والعَتاقِ، واليمين بالله، وصَدَقهِ المال، فهذه الأَيْمانُ الأربعةُ هي كانت أيمان البيعة القديمة المُبْتدعةُ، ثم أحدث المُسْتَخْلَفون عن الأمراء من الخلفاءِ والملوك وغيرهم أيْماناً كثيرةً أكثر من ذلك، وقد تختلفُ فيها عاداتُهم، ومن أحدَثَ ذلك فعلية إثْمُ وما ترتَّب على هذه الأَيْمان من الشرِّ. انظر «القواعد النورانية»: ١٥٤-١٥٥. ولمعرفة ما يترتَّب على هذه الأيمانِ من الانعقادِ وعَدَمِه، انظر «القواعد»: ٢٢٤ لابن رجب الحنبلي.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الرابعة بقوله: ما قاله في ذلك صحيحٌ، غَيْرَ أنَّ ما ذكره مِنْ حَمْلِ يمينهِ على العُرْفِ، ثم على النيّةِ، ثم على البساطِ فيه نَظَرٌ، فإنه لا يخلو أن يَترتَّبَ على يمينهِ تلك حكْمٌ، أو لا يترتَّب، فإن لم يترتَّبْ عليها حُكْمٌ فالمُعْتبرُ النيةُ، ثم السببُ، أو البِساط، ثم العُرْفُ، ثم اللغةُ، وإنْ ترتَّب عليها حُكْمٌ، فالمُعْتَبرُ العُرْفُ، ثم اللغةُ لا غَيْر، والله أعلم.

الفرقُ التاسعُ والعشرون
فـي الفَرْقِ بين قاعـدةِ النيَّـةِ المُخَصِّصة، وبين قاعدةِ النيَّةِ المؤكِّدة

هذا الفَرْقُ أيضاً ذهبَ عنه كُلُّ مَنْ يُفْتي مِن أَهلِ العصر، فلا يَكادون يَتعرَّضون عندَ الفَتاوى للفَرْقِ بينهما؛ فإذا جاءَهم حالِفٌ وقال: حلفتُ لا لبِسْتُ ثَوْباً، ونَوَيْتُ الكَتَّان، يقولون له: لا تَحْنَثُ بغيرِ الكَتَّانِ، وهو خَطأٌ بالإجماع، وكذلك بقيةُ النظائرِ. وطريقُ كَشْفِ الغِطاءِ عن ذلك أنْ نقول: إنَّ المُطْلقَ إذا أَطْلقَ اللفظَ العامَّ، ونوى جميعَ أفرادِه بيمينِه، حَنَّثْناه بكُلِّ فردٍ من ذلك العُمومِ لوجودِ اللفظِ فيه، ولوجودِ النية، والنيةُ هنا مؤكِّدةٌ لصيغةِ العُموم.

وإنْ أَطْلَقَ اللفظَ العامَّ من غيرِ نِيَّةٍ، ولا بساطٍ[1]، ولا عادةٍ صارفةٍ، حَنَّثْناه بكُلِّ فَرْدٍ من أفرادِ العُمومِ للوضعِ الصريح في ذلك.

وإنْ أطلقَ اللفظَ [العامَّ]، ونوى بعضَها باليمينِ، وغَفَلَ عن البعضِ الآخَرِ، لم يتعرَّضْ له بنَفْيٍ ولا إثباتٍ حَنَّثْناه بالبعضِ المَنْويِّ باللفظِ والنيةِ المؤكِّدةِ، وبالبعضِ الآخَرِ باللفظِ، فإنَّه مستقلٌّ بالحُكْمِ غيرُ محتاجٍ إلى النيةِ لصراحتهِ، والصريحُ لا يَحتاجُ إلى غيره[2].

---

(١) البساط: السببُ الحاملُ على اليمين، وللمزيد من الإيضاح انظر «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»: ٢٢٣ للقرافيِّ.

(٢) قوله: «هذا الفرقُ... إلى قوله: لا يَحتاجُ إلى غيرِه» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله من تحنيثِ الحالفِ المُطْلِقِ اللفظِ العامِّ، الناوي لبعضِ ما يتناولُه، الغافلِ عن سواه، فيه نَظَرٌ، فإنَّ النيةَ هي أولُ مُعْتَبرٍ في الحالِف، ثم السببُ والبساطُ، =

وإنْ أطلق اللفظَ العامَّ، وقال: نويتُ إخراجَ بعضِ أنواعِه عن اليمينِ، قلنا: لا يَحْنَثُ بذلك البعضِ المُخْرَج، لأنَّ نِيَّتَه مُخَصِّصةٌ لعمومِ لفْظِه[1]، وهذه النيةُ بخلافِ نيَّتِهِ الأُولى، وهي أنْ يقصِدَ بعضَ الأنواعِ باليمينِ، ويَغْفُلَ عن غيرِه بسببِ قاعدةٍ، وهي: أنَّ مِنْ شَرطِ المُخَصِّصِ أَن يكون منافياً للمُخَصَّص، ومتى لم تكن النيةُ منافيةً لم تكن مُخَصِّصة، وكذلك المُخَصِّصاتُ اللفظيةُ إذا لم تكُن معارِضةً لا تكونُ مُخَصِّصةً، وقَصْدُه لدخولِ البعضِ في يَمينهِ مع غَفْلتهِ عن بقيةِ أنواع اللفظ، ليس مُنافياً لشيءٍ من اللفظ، بل كاستعمالِ اللفظِ في بعضِ مُسَمَّياته، وفي البعضِ المغفولِ عنه لا مُؤكِّد ولا منافٍ، فلم تُوجَدْ حقيقةُ المخصِّصِ لفواتِ الشرطِ الذي هو المنافاةُ، والغَفْلةُ عن هذا الشرطِ هي سببُ الغَلَطِ عندَ مَنْ غَلِطَ في ذلك، فبمُجَرَّدِ ما سمع المُسْتفتي يقول: نويتُ الكَتَّان، يقولُ له: لا تَحْنَثْ بغيرِه، وما عَلِمَ أنه لا يمنَعُ الحِنْثَ بغيرِ

= والسببُ والبساطُ إذا اقتضيا تقييدَ اللفظِ، أو تخصيصَه، نُزِّلَ لفظُ الحالفِ على ذلك، ولم يحنَثْ بما عداه، ولم يكن ذلك كذلك إلا لأنَّ السببَ والبساطَ يدلّان على قَصْدِه التقييدَ، أو التخصيصَ، فإذا نَوى التقييدَ والتخصيص فهو ما يدلُّ عليه السببُ والبساطُ، فلأَنْ يُعْتبرَ التقييدُ والتخصيصُ المنويّان أَوْلى من المستدَلِّ عليهما بالسببِ والبساط.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: هذا هو الاستثناءُ بالنيةِ دون النطقِ، وفيه خلافٌ. قال صاحبُ «الجواهر»: منشؤهُ النظرُ إلى أنه من بابِ تخصيصِ العمومِ، فيُجْزىءُ بالنيةِ، أو النظرِ إلى حقيقةِ الاستثناء فلا يُجْزىء إلا نُطْقاً.
قلت: فتأمَّلْ كيف جعَل صاحبُ «الجواهر» التخصيصَ بالنيةِ أَصْلاً، وذلك مُشْعِرٌ بعدم الخلافِ فيه، وجعل الاستثناءَ فَرعاً محمولاً على أنه تخصيصٌ على قولٍ، وعلى أنه استثناءٌ على آخر، وذلك عكسُ ما قاله شهابُ الدين، فإنه ساق التخصيصَ بالنيةِ مساقَ المُخْتلفِ فيه، وصَوَّبَ القولَ بعدمِ التخصيصِ بها حملاً على التأكيدِ، وساق الاستثناءَ بالنيةِ مساقَ المتَّفق عليه.

الكَتَّان إلَّا القَصْدُ إليه بإخراجه عن اليمين، فإذا لم يَقْصِدْ إخراجَه بَقي مُنْدَرِجاً في عُمومِ اللفظِ، والنيةُ التي ذكرها، إنَّما هي موافقةٌ لِلَفْظه في بعضِ أنواعه، مؤكِّدةٌ له فيه لا منافيةٌ له في شيءٍ من أنواعِ/ مُسمَّى اللفظِ البتَّة، فالمُعْتَبرُ في تخصيصِ العُموم في الأَيْمانِ، إنما هو القصدُ إلى إخراج بعض الأنواعِ عن العموم، لا القصدُ إلى دُخولِ بعضِ الأنواع في العموم، فإنَّ الأول منافٍ ومُخَصِّصٌ دون الثاني، فإنه موافقٌ مؤكِّدٌ، ففاتَ فيه شَرْطُ التخصيصِ، فلا يكون ذلك مُخَصِّصاً[1].

٧٨/ب

ونظيرُ ذلك من المُخَصِّصاتِ اللفظيةِ أنْ يقول الله تعالى: «اقتلوا الكُفَّار» و«اقتلوا اليهود»، فلا نقولُ: إنَّ قولَه: «اقتلوا اليهود» مُخَصِّصٌ لعُمومِ قوله: «اقتلوا الكُفَّارَ»، بل مُؤكِّدٌ لعمومِ اللفظ في بعضِ أنواعِه وهم اليهودُ. ولو قال: لا تَقْتلوا أهلَ الذمَّةِ، لكان مُخَصِّصاً لعموم بعضِ أنواعه، وهم اليهودُ، لحصولِ المُنافاةِ بينهما، فكذلك النيةُ، فمتى قال المستفتي: نوَيْتُ كذا، فانظُرْ لنيتهِ تلك، هل هي مُخْرَجةٌ منافيةٌ لعُمومِ اللفظِ في بعضِ أنواعِه أم لا؟ فإن وجَدْتَها مُنافيةً مُخْرِجةً، فاجعَلْها مُخَصِّصةً ولا تُحَنِّثْه بما نوى إخراجَه عن اليمين، وإنْ لم تجِدْها مُخْرِجَةً، فقُلْ: لا أَثرَ لهذه النيَّة البتَّة، إلَّا التأكيدُ، وليسَتْ من بابِ المُخَصِّصاتِ، ومتى لم تَجْرِ على هذا القانونِ أخطأت[2].

---

(١) للمقارنة والإيضاح، انظر «القواعد»: ٢٦٩-٢٧٤ لابن رجب الحنبلي.

(٢) قولهُ: و«هذه النيَّةُ بخلاف نِيَّته... إلى قوله: هذا القانون أخطَأت» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: أمَّا قولهُ: إنَّ مِنْ شَرْطِ المخصِّصِ أن يكونَ مُنافياً للمخصَّص، فصحيحٌ؛ وذلك في تخصيصِ العمومِ اللفظيِّ الدالِّ على حُكْمٍ شرعيٍّ من حيثُ إنَّ المُخَصِّصَ إنْ لم يكنْ مُنافياً احتَمَلَ قَصْدَ التأكيد، وقَصْدَ التخصيصِ على السواءِ، فلا يُعْدَلُ عن مقتضى العُمومِ مع القولِ بأنه دليلٌ لمجرَّدِ احتمالِ الخصوصِ، أما إذا كانت المنافاةُ فيتعيَّنُ المصيرُ إلى التخصيص لاستحالةِ التناقضِ في كلامِ الشارع، =

فإن قُلْتُ: يَرِدُ على ما ذكَرْتَه سُؤالان: أحدُهما: أنَّ العُلماءَ على استعمالِ العامِّ في الخاصِّ، وأنه جائزٌ، ولا معنى له إلّا ما أنكَرْتَه.

وثانيهما: أنَّ قوله: واللهِ لا لبستُ ثَوْباً، ونوى الكَتان، وغَفَلَ عن غيرِهِ، هو بمنزلةِ ما لو صَرَّح بذلك فقال: والله لا لبستُ ثوباً كَتَّاناً، وهو غافِلٌ عن غيرِ الكَتَّان، فإنه لا يَحنَثُ بغيرِ الكَتَّان إجماعاً، فكذلك ما نحنُ فيه(١).

قلت: الجوابُ عن الأول: أنَّا لا نُسَلِّمُ أَنَّ معنى قولِ العلماءِ: يجوزُ استعمالُ العامِّ في الخاصِّ، هو ما ذكرتَه، بل معناه أنْ يُطْلَقَ اللفظُ، ويَخْرُجَ بعضُ مُسمَّياتهِ عن الحُكمِ المُسْنَدِ إلى العموم، أمَّا قَصْدُ بعضِ العمومِ دون البعضِ، فليس كذلك استعمالُ العمومِ في الخصوص، بل استعمالُ العمومِ في العمومِ، وأكَّدَ بالنيةِ في الخُصوص(٢).

= وأما قولهُ: «ومتى لم تكن النيةُ منافيةً لا تكون مُخَصِّصةً فغيرُ مُسَلَّم، بل الصحيحُ في النظرِ: أنَّ النيةَ تكون مُخصِّصة وإنْ لم تكن منافيةً من جهةِ أنَّ القواعدَ الشرعيةَ تقتضي أنه لا تترتَّبُ الأحكامُ الشرعية في العبادات والمعاملاتِ إلا على النياتِ والقُصود، وما ليس بمنويٍّ ولا مقصودٍ فهو غير مُعتدٌّ به، ولا مؤاخذٍ بسببه، وهذا أمرٌ لا يكاد يجهلهُ أحدٌ من الشرع، ولم يحمِل شهابَ الدين على ما قاله في ذلك واختارَه إلا توهُّمه أنَّ حُكْمَ النياتِ كحُكمِ الألفاظِ الدالةِ على المدلولاتِ والأمرُ ليس كما توهَّم والله أعلم.

(١) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: السؤالان واقعان لازمان.

(٢) علَّق ابن الشاط على جوابِ السؤال الأول بقوله: جوابُه مجرَّدُ دَعْوى يُقابَلُ بمِثْلِها. ثم الدليلُ على أنَّ مرادَ العلماء ذلك تجويزُهم تخصيصَ العُمومِ بالمنافي، وإطباقُهم على أنَّ معنى ذلك أنَّ الشارعَ أراد بلفظِ العُموم الخصوصَ، لا أنه أراد العُمومَ ثم رفعَ ذلك بالتخصيصِ، فإنه لو كان ذلك لكان نَسْخاً، ولم يقُلْ به أحدٌ فيما علِمْتُه، بل كلُّهم يُفَرِّقون بين معنى النَّسخِ والتخصيصِ، فظهرَ صِحَّةُ قولِ مخالفِه، وبطلَتْ دَعواه، والله أعلم.

وعن الثاني: أنَّ هذا السؤالَ حَسَنٌ قَويٌّ، ومع ذلك فهو باطلٌ بسببِ قاعدةٍ تقدَّم ذِكْرُها، وهي أَنَّ العربَ إذا ألحقَتْ بلفظٍ يستقلُّ بنَفْسهِ لفظاً لا يستقلُّ بنفسهِ، صار اللفظُ المستقلُّ بنفسِه غيرَ مُستقلٍّ بنفسه، نَحْوُ: عندي عشرةٌ إلّا اثنين، فإنَّ الاستثناءَ لفظٌ لا يستقلُّ بنفسهِ، فإذا اتّصل بلفظِ العَشَرةِ المستقلِّ بنَفْسِه صَيَّره غَيْرَ مُستقلٍّ بنفسه، ولا نُقَرِّرُ اللفظَ الأَوَّل، ونُلْزِمَه العشرةَ، ويُعَدُّ نادِماً بقوله: إلّا اثنين، بل نقولُ: الأَوَّلُ لا يثبتُ له حُكْمٌ البتَّة إلَّا مع الثاني، والكلامُ بآخِرِه، وهو موقوفٌ حتى يسكُتَ، فيَتِمَّ الأولُ،/ أو يأتيَ بعدَه بما لا يستقلُّ بنَفْسه، فيتعيَّنَ ضَمُّه إليه، أما لو جاءَ بكلامٍ يستقلُّ بنَفْسهِ، بأن يقولَ: له عندي عَشرةٌ ورَدَدْتُها إليه أَلزَمْناه العَشرةَ، لأنَّ اللفظَ الثاني لو نَطَقَ به وحدَه، استقلَّ بنفسِه، فلا حاجةَ إلى ضَمِّه إلى الأول، وإذا كنا نُبْطِلُ اللفظَ المستقلَّ بنَفْسِه بسببِ أنِ اتَّصل به ما لا يستقلُّ بنَفْسِه في الأَقاريرِ التي هي أَضْيَقُ من غيرِها، فأَوْلى في الأَيْمانِ وغيرِها. ٧٩/أ

إذا تقرَّر هذا، فنقول: اللفظُ الأولُ وهو قولُه: لا لبِسْتُ ثَوْباً، مُسْتقلٌّ بنَفْسِه، لكن لمّا لحِقه قولُه: كَتَّاناً، وهو لا يستقلُّ بنَفَسِه، صَيَّرَهُ غَيْرَ مُستقلّ بنفسِه، فبطلَ عُمومُه، وصار الكلامُ بآخِرِه، ولم يتقرَّر من الأولِ حُكْمٌ، فلم يَنْطِقْ إلّا بالكَتَّان في حَلِفِه، فغَيْرُ الكَتَّان غَيْرُ مَحلوفٍ عليه، فلا نُحَنِّثُه به[1]، وأما النيةُ فليس فيها ذلك ولا تَشْملُها هذه القاعدةُ، ولا تتوقَّفُ الألفاظُ الصريحةُ عليها، وإذا لحِقَتْ لم تُعَكِّرْ على عمومٍ بالتخصيص، إلَّا أنْ تتعلَّق بإخراجِ بعضِ أفرادِه، [أمَّا] بتقريرِ الحُكمِ في بعضِ الأفرادِ، فلا، لأنَّها مؤكِّدة[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على جوابِ السؤال الثاني بقوله: ما قاله مُسَلَّم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقولهِ: ما قاله هنا دَعْوى، وهي عَيْنُ رأيه، ولم يأتِ عليه بحجَّة.

فإن قُلْتَ: فَلِمَ لا[1] تَجْعلُ الصفةَ اللاحقةَ للعمومِ مؤكِّدةً للعُمومِ في بعضِ أنواعِه وهو الكَتَّانُ ويبقى اللفظُ على عمومهِ في غير الكَتَّان، فيَحْنَثُ بغيرِه؟ والتأكيدُ كما يُتَصَوَّرُ بالنيةِ يُتَصَوَّرُ باللفظِ، فإنَّ العربَ تؤكِّدُ بالألفاظِ إجماعاً، كذِكْرِ الشيءِ مرَّتينِ، وكقولهم: قبضَتْ المالَ كُلَّه نَفْسَه، وألفاظُ التأكيدِ كثيرةٌ؛ أَسماءٌ وحروفٌ كإنَّ، وأنَّ، واللام، نَحْوُ: إن زيداً لقائِمٌ، فتكونُ الصفةُ مؤكِّدَةً للعمومِ في بعضِ أنواعه، ويَبْقى على عُمومه في غيرِ ذلك النوعِ، كما قُلْتَه في النيةِ حَرْفاً بحَرْفٍ، فإن جَعَلْتَها ـ أعني الصفةَ ـ مُخَصِّصةً مع صلاحيتِها للتأكيدِ، لزِمَك أنْ تجعلَ النيةَ مُخَصِّصةً مع صلاحيتها للتأكيد، وغايتُه في الصفةِ أن نَطَقَ بصفةِ بعضِ الأنواع، كما نوى هٰهنا بعضَ الأنواع، فيكونُ الكُلُّ مؤكِّداً، أو الكُلُّ مُخَصِّصاً، أَمَّا جعلُ الصفةِ مخصِّصةً، والنيةِ غَيْرَ مُخَصِّصةٍ مع أنَّ كِلَيْهما لم يتناوَلْ غَيْرَ الكَتَّان، بالإخراجِ فتَحَكُّمٌ مَحْضٌ[2].

قلتُ: هذا السؤالُ حَسَنٌ وقَويٌّ، وقَلَّ مَنْ يتفطَّن له[3].

والجوابُ عنه أن نقول: إنَّ هذا ليس من التّحكُّم، بل الفَرْقُ بين الصفةِ والنيةِ، أنَّ الصفةَ لفظٌ له مفهومُ مُخالفة، وهو دلالتُه على عدمِ غيرِ المذكور، فكان دالّاً بمفهومِهِ على عَدَمِ اندراجِ غيرِ الكَتَّان في اليمين بدِلالةِ الالتزامِ التي هي المفهومُ، والنيةُ ليس لها دلالةٌ/ البتَّة، لا مطابقةٌ، ولا تَضَمُّنٌ، ولا التزامٌ، لأنَّها من المعاني، والمعاني مدلولاتٌ لا دالَّةٌ، فلم يكُن في النيةِ ما يقتضي إخراجَ غيرِ الكَتَّانِ، فبقي الحكْمُ فيه لعُمومِ

٧٩/ب

(١) سقط لفظُ: «لا» من المطبوع، والجادَّةُ في إثباته.

(٢) علق ابن الشاط على هذا السؤال بقوله: السؤالُ وارد.

(٣) علق عليه ابن الشاط بقوله: يكفي اعترافُه بقوة السؤال.

اللفظ، بخلافِ الصفةِ، وُجِدَ فيها الدالُّ على الإخراجِ من جهةِ دلالةِ الالتزامِ وهو مفهومُ الصفة، فظهرَ الفَرْق[1].

فإن قُلْتَ: اعتمَدْتَ في هذا الجوابِ على الفَرْقِ بدلالةِ المفهومِ[2]، فكانَ ينبغي أنْ يتخرَّجَ ذلك على الخلافِ في دلالةِ المفهوم، فمن قالَ بها[3]، استقامَ عنده الفَرْقُ الذي ذكَرْتَه، ومن لم يقُلْ بها[4]، بطَلَ عنده الفرقُ، ويلزمه التسويةُ، لكنَّ الإجماعَ مُنْعقدٌ ههنا عندَ من يقولُ بالمفهومِ، وعندَ مَنْ لا يقولُ به، أنَّه لا يَحْنَثُ بغيرِ الكَتَّان إذا قال: واللهِ لا لبستُ ثَوْباً كَتَّاناً، فيُحْتاجُ إلى الفرقِ بين هذا وبين الصفةِ في غيرِه، فإنَّ الصفةَ هٰهُنا ظهرَ اعتبارُ المفهومِ فيها عندَ مَنْ لم يقُلْ به في غيرِ هذه الصورة[5].

قلتُ: إلزامٌ حَسَنٌ، غَيْرَ أنَّ الفرقَ عند القائلِ بعدمِ المفهومِ وبينَ هذه الصورةِ، أنَّ الصفةَ ههنا لم تستقلَّ بنفسِها، فصُيِّرَتْ مع الأصلِ كلاماً واحداً دالًّا على ما بقي، ومُخْرِجاً لغيرِ الكَتَّانِ عن دلالةِ اللفظِ بسببِ عدم

---

(١) قولهُ: «والجوابُ عنه... إلى قوله: فظهر الفَرْقُ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: بنىٰ جوابَه في ذلك على المفهومِ في قولِ الحالِفِ: والله لا لبستُ ثَوْبَ كَتَّانٍ، ولا لبستُ ثوباً كَتَّاناً، وهو أضعفُ أنواعِ المفهوم، وهو مفهومُ اللَّقَبِ، ولم يقُلْ به إلا الدَّقَّاقُ، وسَمَّاه مفهومَ الصفةِ من حيث وجَده مُتْبَعاً به في قولِ القائل: ثَوْباً كَتَّاناً، وليس بصفةٍ، بل هو بَدَلٌ عند النحاة، وبالجملةِ جوابه في نهايةِ الضعف.

(٢) بخصوصِ دلالةِ المفهوم، ومذاهب علماءِ الأصولِ في اعتباره، انظر «البرهان» ١/ ٢٩٨ للإمام الجُوَيني.

(٣) وهو الإمام الشافعيُّ كما في البرهان ١/ ٢٩٨.

(٤) وهو الإمام أبو حنيفة ووافقه جَمْعٌ من الأصوليين كما في «البرهان» ١/ ٢٩٨.

(٥) علَّق ابن الشاط على هذا السؤال بقوله: سؤالٌ وارد.

استقلالهِ بنفسه[1]، بخلافِ ما إذا قال صاحبُ الشرع: «في كُلِّ أربعين شاةً شاةٌ»[2] فهذا عمومٌ مُسْتقلٌّ بنفسهِ، ولم يَرِدْ معه ما يجبُ أنْ يُصَيِّرَه غَيْرَ مُسْتقلّ بنفسه، فيثبتُ الحُكْمُ لجميعِ أفرادِه، فإذا ورد بعد ذلك قولهُ عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاة»[3] فعند القائلِ بأنَّ المفهومَ ليس بحُجّةٍ لا يُخَصَّصُ عُمومُ الحديثِ الأولِ بمفهومِ الصفةِ في هذا الحديثِ الثاني، وإنما يُخَصِّصُه به من يقولُ: المفهومُ حُجَّةٌ[4]، وإنَّما نظيرُ مسألةِ الحالفِ: لا لبستُ ثَوْباً كَتَّاناً، قولهُ عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاةُ»، أَجمَعَ الناسُ على تخصيصِ عُمومِ هذا الموصوفِ بالصفةِ اللاحقةِ له، سواءٌ قُلنا: المفهومُ حُجَّةٌ أَمْ لا.

وأما القائلُ بأنَّ المفهومَ حُجَّةٌ، فظاهِرٌ، وأما القائلُ: المفهومُ ليسَ بحُجَّةٍ، فيقولُ: هذا الحديثُ اقتضى وُجوبَ الزكاة في السائمةِ، ولم

---

(١) علَّق ابن الشاط على هذا الجزء من جوابِ القرافيِّ بقوله: لا صفةَ لموصوفٍ إلا وهي غيرُ مستقلَّةٍ بنفسِها، فكان يلزَمُ على مساقِ قولِهم أن ينعقدَ الإجماعُ على كلِّ صفةٍ وهذا لا خَفَاءَ ببُطلانهِ، وكونُ اللفظِ مستقلاً، أو غَيْرَ مُسْتَقلٍّ لا مَدْخَلَ له في القولِ بالمفهومِ، ولا في عَدَمِ القولِ به.

(٢) هو جزءٌ من حديثٍ طويلٍ، أخرجه أبو داود (١٥٦٨) والترمذي (٦٢١) وغيرهما من حديث ابن عمر، قال الترمذي: حديثُ ابن عمر حديثٌ حسنٌ، والعملُ على هذا الحديثِ عند عامة الفقهاء، وانظر تمام تخريجه في «نصب الراية» ٢/ ٣٥٥ للحافظ الزيلعيِّ.

(٣) لفظُه: «في سائمة الغنمِ الزكاة» قال الغُماريُّ في «تخريج أحاديث البداية» ١/ ٨٣: هو بهذا اللفظِ غير موجودٍ، بل مأخوذٌ من الأحاديث، انظر «صحيح البخاري» (١٤٥٤)، و«سنن أبي داود» (١٥٦٧) و«سنن النسائي» ٥/ ٢٥ وغيرهم.

(٤) قوله: «بخلافِ ما إذا قال صاحبُ الشرع... إلى قوله: المفهومُ حُجَّةٌ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ منه مقصوده.

يتعرَّضْ للمعلوفةِ بنفْيٍ ولا إثباتٍ، ووافقَ على أنَّ اللفظَ الذي فيه الصفةُ لم يتناوَلْ وجوبَ الزكاةِ في المعلوفة، وغايتُه أنْ قال: لم يتناوَلْ وُجوبَ الزكاةِ في المَعْلوفةِ، ولم يتناوَلْ عَدَمَه، بل المعلوفةُ في حَيِّزِ الإعراض عنها البتَّةَ، أما العمومُ في نفسِ الحديث المُشْتَملِ على الصفةِ، فلم يَقُلْ به أحدٌ، ولم يُعَدِّ الحُكْمَ إلى المعلوفةِ منه، بل قَصَرَه على السائمةِ بسببِ القاعدةِ المتقدمةِ، وهي أنَّ ما لا يستقلُّ بنَفْسِه،/ يُصَيِّرُ المستقلَّ غَيْرَ مستقلٍّ، ويسلبُه حُكْمَ العمومِ الكائنِ قبل الصفةِ، ولا يبقى فيه من العمومِ إلّا النوعُ الذي تشمَلُه الصفةُ خاصَّةً، وهذا مُجْمَعٌ عليه عند القائلين بالمفهومِ، وعند القائلين بعَدَمِه بسببِ القاعدةِ المذكورةِ، وكأنَّ القائلَ بأنَّ المفهومَ ليس حُجَّةً يقول: مُسْتَندي هذه القاعدةُ لا المفهومُ، فتأمَّل ذلك[1]. ١/٨٠أ

وبمجموعِ هذه الأسئلةِ والأجوبةِ، يتقرَّرُ عندك الفرقُ الواضحُ بين النيةِ الخاصَّةِ ببعضِ الأنواعِ الموافقةِ للَّفظِ، وبين الصفةِ الخاصَّةِ ببعضِ الأنواع الموافقة للفظ[2].

فائدةٌ: المَعدودُ في كُتُبِ الأصولِ من المُخَصِّصاتِ المُتَّصلةِ أربعةٌ خاصَّة: الصفَةُ، والاستثناءُ، والغايةُ، والشرطُ، وقد وجَدْتُها بالاستقراءِ اثني عَشَر: الأربعةُ المتقدِّمةُ، وثمانيةٌ أُخرى، وهي: الحالُ، وظرفُ الزمانِ، وظرفُ المكان، والمجرورُ، والتمييزُ، والبَدَلُ، والمفعولُ معه،

---

(١) قوله: «وإنَّما نظيرُ مسألةِ الحالف. . . إلى قوله: فتأمَّلْ ذلك» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله هنا مُسَلَّم، ولا يلزَمُ منه مقصوده.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: لم يتقرَّرْ ما قال على الوجه الذي زعم، بل لا فَرْقَ إلّا من جهةِ المفهوم، ولا قائلَ به في مِثْلِ مسألةِ الحالفِ إلَّا مَنْ لم يُعْتَبَرْ قولهُ، والله أعلم.

والمفعولُ لأَجْلهِ، فهذه الاثنا عَشَر ليس فيها واحدٌ يستقلٌّ بنَفْسِه، ومتى اتَّصل بما يستقلُّ بنفسه كان عُموماً، أو غَيْرِهِ صَيَّره غَيْرَ مُسْتقلٍّ بنفسه، وقد مرَّ تمثيلُها في الفرقِ بين الترتيبِ بالحقيقةِ الزمانيةِ والأدواتِ اللفظية في معنى الترتيب، فيُطالَع من هنالك[1]. وهذا آخِرُ الكلامِ في هذا الفرقِ، وهو من المباحثِ الجليلةِ التي يجبُ التنبُّه لها، والغفلةُ عنه توجبُ الفُسوقَ وخَرْقَ الإجماعِ في الفُتْيا في دينِ الله تعالى بما لا يحلُّ بسَبَبِ الجهلِ بهذا الفرق[2].

---

(١) علَّق ابن الشاط على هذه الفائدة بقوله: ما قاله في ذلك ظاهر.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: لا توجبُ الغَفْلةُ عن هذا الفَرْقِ فسوقاً ولا خَرْقَ إجماعٍ، بل لقائلٍ أن يقول: التنبُّه لهذا الفَرْقِ يوجبُ ذلك، والله أعلم.

الفرقُ الثلاثون

بين قاعدة تمليكِ الانتفاعِ
وبين قاعـدةِ تمليكِ المنفعـة

فتمليكُ الانتفاعِ نريدُ به: أنْ يُباشِرَ هو بنفسِه فقط، وتمليكُ المنفعةِ هو أَعمُّ وأَشْمَلُ، فيُباشِرُ بنفسِه، ويُمكِّنُ غَيْرَه من الانتفاعِ بعِوَضٍ، كالإجارةِ، وبغيرِ عِوَضٍ، كالعارِيَّة.

مثالُ الأول: سُكْنى المدارسِ والخوانك[1] والرِّباطِ، والمجالسُ في الجوامعِ والمساجدِ والأسواقِ، ومواضعُ النُّسُكِ، كالمطافِ والمَسْعى ونَحْوِ ذلك، فله أن ينتفعَ بنفسِه فقط، ولو حاولَ أن يؤاجرَ بيتَ المدرسةِ، أو يُسْكِنَ غيرَه، أو يُعاوضَ عليه بطريقٍ من طُرقِ المعاوضاتِ، امتنعَ ذلك، وكذلك بقيةُ النظائرِ المذكورةِ معه.

وأمَّا مالكُ المَنفعةِ، فكمَن استأجرَ داراً، أو استعارها، فلَهُ أنْ يؤاجرَها من غيره، أو يُسْكِنَه بغيرِ عِوَضٍ، ويتصرَّفَ في هذه المنفعةِ تَصَرُّفَ المُلاَّك في أملاكِهم على جاري العادةِ، على الوجهِ الذي مَلَكه[2]، فهو تمليكٌ مُطْلَقٌ في زَمنٍ خاصٍّ حَسْبَما تناوله عَقْدُ/ الإجارةِ، أو شَهِدَت به العادةُ في العارِيَّةِ، فمتى شَهِدَتْ العادةُ في العارِيَّةِ بمُدَّةٍ، كانت له تلك المدَّة مُلْكاً على الإطلاق، يتصرَّفُ كما يشاءُ بجميعِ الأنواعِ

٨٠/ ب

(١) ويقال بالقاف، مفرده خانكاه وخانقاه، وهو في الأصل بُقْعَةٌ يسكنُها أهلُ الصلاح والخير، وهو لفظٌ معرَّبٌ حدث في الإسلام في حدود الأربع مئة للهجرة، وجُعِل لمتخلِّي الصوفية فيها لعبادة الله تعالى. انظر «القاموس المحيط»: ١١٣٨.

(٢) انظر «المغني» ٨/ ١٦ لابن قُدامةَ المقدسي.

السائغةِ في التصرُّفِ في المنفعةِ في تلك المدَّة، ويكون تمليكُ هذه المنفعةِ كتمليكِ الرقاب. وههنا أَربعُ مسائل:

المسألةُ الأولى: النكاحُ من بابِ تَمْليكِ أن يَنْتفعَ لا من بابِ تمليكِ المنفعة، فإنه يباشرُه بنفسِه، وليس له أنْ يُمَكِّنَ غيرَه من تلك المنفعةِ، وليس مالكاً للمنفعة، ولا لبُضْع المرأةِ، بل مُقْتضى عَقْدِ النكاحِ أنَّه مَلَكَ أَن ينتفعَ هو خاصَّةً لا مَلَكَ المَنْفعة[1].

المسألةُ الثانية: الوَكالةُ بغيرِ عِوَضٍ تقتضي أنَّه مَلَكَ من الوكيلِ أن ينتفعَ به بنفسِه، ولم يَمْلِكْ منفعتَه، فلا يجوزُ له أنْ يَهَبَ الانتفاعَ بذلك الوكيلِ لغيره، بل ينتفعُ به بنفسِه، أو يُهْمِلُه أو يَعْزِلُه، فهي من بابِ تَمليكِ الانتفاعِ لا من بابِ تمليكِ المنفعة، وأما الوَكالةُ بعِوَضٍ، فهي من باب الإجارةِ، فمن ملكَ المنفعةَ، فله بَيْعُ ما مَلَك، ويُمَكِّنُ منه غَيْرَه ما لم يكُن الموكَّلُ عليه لا يقبلُ البَذْلَ.

المسألةُ الثالثة: القِراضُ[2] يقتضي عَقْدُه أنَّ ربَّ المالِ مَلَكَ من العاملِ الانتفاعَ لا المَنفعةَ، بدليلِ أنه ليس له أن يُعاوِضَ على ما مَلَكَه من

---

(١) تكلَّم ابن رجب عن أنواعِ المِلْكِ في «القواعد»: ١٨٧-١٨٩ وذكر مِلْك الانتفاع من غير مِلْكِ المنفعة، ثم ذكر صوراً متعددة له، قال: ومنها: عَقْدَ النكاح، وتردَّدت عباراتُ الأصحاب في مورده: هل هو المِلْكُ أو الاستباحةُ؟ فمِنْ قائلٍ: هو المِلْكُ، ثم تردَّدوا: هل هو مِلْكُ المنفعةِ أو مِلْكُ الانتفاعِ بها؟ وقيل: بل المعقودُ عليه ازدواجٌ كالمشاركة، ولهذا فرَّق الله سبحانه بين الازدواج ومِلْكِ اليمين، وإليه مَيْلُ الشيخ تقي الدين ـ يعني ابن تيمية ـ فيكون من باب المشاركاتِ دون المعاوضات.

(٢) وهو أن يدفَعَ إنسانٌ شيئاً من ماله إلى إنسان ليتصرَّف فيه على أنَّ ما يرزقُ الله من الرِّبح يكون بينهما على ما يتشارطان، ويُسَمَّى أيضاً المضاربة. انظر «التهذيب» ٤/ ٣٧٧ للبغوي، و«الكافي» ٢/ ٢٦٧ لابن قدامة.

العاملِ من غَيْرِه، ولا يُؤاجِرَه ممَّن أراد، بل يقتصرُ على الانتفاعِ بنفسِه على الوجهِ الذي اقتضاه عَقْدُ القِراضِ، وكذلك المُساقاةُ والمُغارسةُ، وأمَّا ما ملكَه العاملُ في القِراضِ والمُساقاة، فهو مِلْكُ عَيْنٍ، لا مِلْكُ مَنْفَعةٍ ولا انتفاعٍ، وتلك العَيْنُ هي ما يخرُجُ من ثمرةٍ، أو يحصلُ مِن رِبْحٍ في القِراض، فيملكُ نصيبَه على الوجهِ الذي اقتضاه العقد.

المسألةُ الرابعة: إذا وقف وَقْفاً على أن يُسْكَنَ، أو على السُّكْنى، ولم يَزِدْ على ذلك، فظاهرُ اللفظِ يقتضي أنَّ الواقفَ إنَّما مَلَّكَ الموقوفَ عليه الانتفاعَ بالسُّكْنى دون المنفعةِ، فليس له أن يؤاجرَ غيرَه ولا يُسْكِنَه[1]، وكذلك إذا صدرَتْ صيغةٌ تحتملُ تمليكَ الانتفاعِ، أو تمليكَ المنفعةِ، وشكَكْنا في تناولِها للمنفعةِ، قَصَرْنا الوَقْفَ على أدنى الرُّتَب، وهي تمليكُ الانتفاعِ دون تمليكِ المنفعة، فإنْ قال في لفظِ الوقفِ: ينتفعُ بالعينِ الموقوفةِ بجميعِ أنواعِ الانتفاع، فهذا تصريحٌ بتمليكِ المنفعةِ، أو يحصلُ من القرائنِ ما يقومُ مقامَ هذا التصريحِ من الأمورِ العادية أو الحالية، فإنَّا نقضي بمُقْتضى تلك القرائنِ،/ ومتى حصل الشكُّ وجَبَ القَصْرُ على أدنى الرُّتَبِ، لأنَّ القاعدةَ أنَّ الأصلَ بقاءُ الأملاكِ على مِلْكِ أربابِها، والنقلُ والانتقالُ على خلافِ الأصل، فمتى شكَكْنا في رُتَبِ الانتقالِ، حَمَلْناه على أَدنى الرُّتَبِ، استصحاباً للأصلِ في المِلْكِ السابق، وعلى هذه القاعدةِ مسائلُ في المَذْهَب.

٨١/أ

فرعٌ مرتَّبٌ: حيثُ قُلنا: إنَّ المِلْكَ إنما يتناولُ الانتفاعَ دونَ المنفعةِ، فقد يُسْتثنى من ذلك تسويغُ الانتفاعِ لغيرِ المالكِ في المدةِ اليسيرةِ، كأهلِ المدارس والرُّبُطِ والخوانك فإنه يجوزُ لهم إنزالُ الضيفِ المدَّةَ اليسيرةَ،

---

(١) انظر «أحكام الأوقاف»: ٦٤ للإمام الخصَّاف حيث ذكر أنَّه ليس لمن جُعِلَ له سُكْنى دارٍ أن يستغلَّها، ولا لمن جُعِلَتْ له غَلَّةُ دارٍ أن يَسْكُنَها.

لأنَّ العادةَ جرَتْ بذلك، فدلَّتْ العادةُ على أنَّ الواقفَ يسمَحُ في ذلك، بخلافِ المُدَّةِ الكثيرةِ لا تجوزُ.

فلا يجوزُ لأحدٍ أن يسكُنَ بيتاً من المدرسةِ دائماً، ولا مدَّةً طويلة، وكذلك بيتُ المُدرِّس، فإنَّ العادةَ جرَتْ في ذلك بتمليكِ الانتفاعِ لا بتمليكِ المَنْفعةِ، وكذلك لو عَمدَ أحدٌ لإيجارِ بيتِ المدرّس مِن الناسِ أُنْكِر ذلك عليه، فدلَّ على أنَّه إنما يملكُ الانتفاعَ دونَ المنفَعة، ومِنْ هذا الباب: لو جَعَل بيتاً في المدرسةِ لخَزْنِ القمحِ أو غيرِه دائماً، أو المدَّةَ الطويلةَ، امتنعَ أيضاً، لأنَّ العادةَ شَهِدَت، وألفاظَ الواقفين على أنَّ البيوتَ وقفٌ على السُّكْنى فقط، فإن وُضِعَ فيها ما يُخْزَنُ الزمانَ اليسيرَ، جاز كإنزال الضيف.

ومن هذا البابِ: ما يُوقَفُ من الصهاريجِ للماءِ والشُّرْبِ في المدارس والخُوانِك، لا يجوزُ بَيْعُه ولا هِبَتُه للناس، ولا صَرْفُه لنفسِه في وجوهٍ غريبةٍ، لم تَجْرِ بها العادةُ، كالصِّبْغِ وبياضِ الكَتَّان بأن يكون صِباغا مُبَيِّضاً للكَتَّانِ، فيُصْرَفُ ذلك الماءُ في الصِّبْغِ والبياضِ دائماً، فهذا لا يجوزُ، لأنَّ العادةَ وألفاظَ الواقفين شهدَتْ بأنه موقوفٌ للشُّربِ فقطَ، ويُسْتثنى من ذلك الصِّبْغُ اليسيرُ، والبياضُ اليسيرُ ونحوُه.

ونظيرُ هذه المسألةِ، إطعامُ الضيفِ لا يجوزُ له أنْ يبيعَه، ولا يُمَلِّكَه غيرَه، بل يأكلُه هو خاصّةً على جَرْيِ العادةِ، وله إطعامُ الهِرِّ اللُّقْمةَ واللقمتين، ونَحْوَهما، لشهادةِ العادةِ بذلك[1].

ومن هذا البابِ: الحُصُرُ الموضوعةُ في المدارسِ والرُّبُطِ، والبسطُ المفروشةُ في زمنِ الشتاءِ، ليس للموقوفِ عليه أنْ يتَّخِذَها غطاءً، بل لا تُسْتَعملُ إلا وِطاءً فقط، لأنَّ العادةَ وألفاظَ الواقفين شهِدت بذلك،

---

(١) انظر «القواعد»: ١٨٩ لابن رجب الحنبلي.

وكذلك الزيتُ للاستصباح، ليس لأحدٍ أن يأكُلَه، وإن كان من أهلِ الوقفِ كما تقدَّم في طعامِ الضيف، فهذه الأعيانُ، وإن لم تكُنْ/ من باب المنافع، بل من بابِ تمليكِ الأعيان، ولكنَّ التمليك فيها مقصورٌ على جهةٍ خاصَّةٍ بشهادةِ العوائد، والأصلُ بقاءُ أملاكِ الواقفين على الموقوفِ من الأعيان والمنافعِ[1]، إلَّا ما دلَّ الدليلُ على انتقالهِ عن أملاكهم، وقِسْ على هذه المسائلِ ما يقَعُ لك منها، واحمِلْ مسائلَ تمليكِ الانتفاعِ على بابِها، ومسائلَ تمليكِ المنفعةِ على بابها[2].

٨١/ب

(١) لكن ذكر الموفَّق في «المغني» ٨/ ٢٢٤: أَن ما فَضَلَ من حُصُرِ المسجد وزَيْتِه، ولم يُحْتَجْ إليه، جاز أن يُجْعَلَ في مسجدٍ آخرَ، أو يُتَصَدَّقَ من ذلك على فقراءِ جيرانهِ وغيرهم، وكذلك إنْ فَضَلَ من قَصَبهِ أو شيءٍ مِنْ نِقْضِه، ثم احتجَّ الموفَّق لمذهبه بالرواية والدراية، وهو الذي تقتضيه مقاصد الشريعة.

(٢) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الثلاثين بقَوْله: ما قاله في هذا الفَرْقِ صحيحٌ ظاهر.

الفرقُ الحادي والثلاثون

بين قاعدةِ حَمْلِ المُطْلَقِ على المقيَّدِ في الكُلِّيِّ وبين قاعدةِ حَمْلِ المُطْلقِ على المقيَّدِ في الكُلِّيةِ، وبينهما في الأَمرِ والنَّهْيِ والنَّفْي

اعلَمْ أنَّ العلماءَ أطلقوا في كُتُبِهم حَمْلَ المُطْلقِ على المُقيَّدِ، وحكَوْا فيه الخلافَ مُطْلقاً، وجعلوا أنَّ حَمْلَ المُطْلقِ على المُقيَّدِ يُفْضي إلى العملِ بالدليلَيْن: دليلِ الإطلاقِ، ودليلِ التقييدِ، وأنَّ عَدَمَ الحملِ يُفْضي إلى إلغاءِ الدليل الدالِّ على التقييدِ، وليس الأمرُ كما قالوا على الإطلاق[1]، بل هما قاعدتان مُتباينتان في هذه الأبوابِ المتقدِّم ذِكْرُها، وبيانُ ذلك: أنَّ صاحبَ الشرعِ إذا قال: اعتقوا رقبةً، ثم قال في موطنٍ آخَرَ: رقبةً مؤمنةً، فمَدلولُ قَوْلِهِ: «رَقَبَةً» كُلِّيٌّ وحقيقةٌ مُشْتَرِكٌ فيها بين جميعِ الرقاب، وتصدُقُ بأيِّ فَرْدٍ وقع منها؛ فمن أعتق سعيداً، فقد أعتقَ رقبةً ووفَّىٰ بمقتضى هذا اللفظ، فإذا أعتَقْنا رقبةً مؤمنةً، فقد وَفَّيْنا بمقتضى الإطلاق، وهو مفهومُ الرقبةِ، وبمُقْتضى التقييدِ وهو وصفُ الإيمانِ، فكُنَّا جامِعين بين الدليلَيْن، وهذا كلامٌ حَقٌّ[2].

---

(١) للوقوفِ على منازع الخلافِ بين علماءِ الأُصول في مسألةِ المُطْلق والمُقَيَّد، انظر «إحكام الفصول»: ٢٧٩ للباجي، و«التمهيد» ٢/ ١٧٧ للكلواذاني، و«معرفة الحجج الشرعية»: ٥٩ للصدر البَزْدويِّ، و«المستصفى» ٢/ ١٨٥ للغزالي.

(٢) كلامُ القرافيِّ من بدايةِ الفرق إلى قوله: وهذا كلامٌ حقٌّ» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: قولُه في أثناءِ كلامه: «فمدلولُ قوله: «رَقَبَةً كُلِّيٌّ وحقيقةٌ مُشْتَرِكٌ فيهما بين جميع الرقاب» ليس بصحيحٍ، بل مدلولُ لفظِ «رقبةٍ» لا كُلِّيٌّ، والمُطْلقُ إنَّما هو =

أما إذا ورد أَمرُ صاحبِ الشرعِ بإخراجِ الزكاةِ من كلِّ أربعينَ شاةً شاةٌ، كما جاء في الحديث: «في كلِ أربعين شاةً شاةٌ»، ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلام: «في الغنمِ السائمةِ الزكاةُ» فمَنْ قصدَ في هذا المقامِ حَمْلَ المُطلقِ الأولِ، الذي هو الغنمِ، على هذا القيدِ، الذي هو الغنمُ السائمةُ، اعتماداً منه على أنه من بابِ حَمْل المُطْلقِ على المُقيَّدِ، فقد فاته الصواب بسببِ أنَّ الحَمْلَ هنا يُوجبُ أنَّ المُقيَّدَ خَصَّصَ المُطْلقَ، وأخرج منه جميعَ الأغنامِ المعلوفةِ، والعمومُ يتقاضى وجوبَ الزكاةِ فيها، فليس جامعاً بين الدليلَيْن، بل تاركاً لمُقتضى العمومِ، وحاملاً له على التخصيصِ مع إمكانِ عدمِ التخصيص، فلا يكونُ الدليلُ الدالُّ على حَمْلِ المُطلقِ على المُقيَّدِ موجوداً ههنا، وهو الجَمْعُ بين دليلِ الإطلاقِ ودليلِ التقييدِ، ومَنْ أَثْبتَ الحُكْمَ بدونِ مُوجَبهِ ودليلهِ، فقد أخطأَ، بل هذا يرجِعُ إلى/ قاعدةٍ أخرى، وهي تخصيصُ العموم بِذِكْرِ بعضِه، والصحيحُ عند العلماءِ أنه باطلٌ، لأنَّ البعضَ لا يُنافي الكُلَّ، أو من قاعدةِ تخصيصِ العُمومِ بالمفهومِ الحاصلِ من قَيْدِ السَّوْمِ، وفيه خلاف[1]. ٨٢/أ

أمَّا أنَّه من بابِ حَمْلِ المُطْلقِ على المُقيَّدِ فلا، لأنه كُلِّيَّةٌ ولَفظٌ عامٌّ، وإنَّما يستَقيمُ حَمْلُ المُطْلقِ على المُقيَّد في الكُليِّ المُطْلقِ لا في الكُلِّيةِ لِما تقدَّمَ من الفَرْقِ[2]، وكذلك وقعَ في كُتبِ العلماءِ التسويةُ بين الأمرِ

= الواحدُ المُبْهَمُ مما فيه الحقيقة، والكُليُّ هو الحقيقةُ الواقعُ فيها الاشتراكُ عند من يقولُ بإثباتِ الحقائق المُشْتَرِكِ فيها.

وقولهُ: «ويصدقُ بأيِّ فردٍ منها» صحيحٌ، لكنْ لا من الوجهِ الذي أشارَ إليه، ولكن من جهةِ أنَّ مُقتضى الإطلاقِ الأمرُ بواحدٍ غيرِ مُعيَّنٍ، فإذا أوقع واحداً أيَّ واحدٍ كان مما فيه تلك الحقيقةُ أجزأ، والوجودُ اقتضى التعيينَ لا الوجوبَ.

(١) انظر «المحصول» ٥/ ٢٢٥٢ بشرح القرافي.

(٢) قوله: «أما إذا ورد أَمر صاحب الشرع... إلى قوله: لما تقدَّم من الفَرْقِ» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: ما قاله في هذا الموضعِ مُسَلَّم.

والنهيِ في حَمْلِ المُطْلق على المُقيَّدِ، وليس كذلك، فإنَّ صاحبَ الشرعِ لو قال: لا تَعْتِقوا رقبةً، لا تعتقوا رقبةً كافرةً، كان اللفظُ الأوَّلُ من صِيَغِ العُمومِ، لأنَّ النَّكِرةَ في سياقِ النَّهْيِ كالنكرةِ في سياقِ النفيِ تعمُّ، فيكونُ اللفظُ الثاني لو حَمَلْنا الأوَّلَ عليه مُخَصِّصاً للأولِ، فإنه يُخْرِجُ الرقابَ المُؤْمنةَ عن امتناعِ العتقِ، والعمومُ يتقاضاه، فلم يكُنْ فيه جَمْعٌ بين الدليلين، بل التزامٌ للتخصيصِ بغيرِ دليل، وإلغاءٌ للعمومِ من غير مُوْجِبٍ، بخلاف هذه النكرةِ لو كانت في سياقِ الأمر، فإنَّها حينئذٍ لا تكونُ عامَّةً، بل مُطلقةً، فيكونُ حَمْلُها على نصِّ التقييدِ جَمْعاً بين الدليلَيْن، وظهر أيضاً الفرقُ بين الأَمْرِ والنَّهْيِ، والإمامُ فَخْرُ الدين في «المحصول»[١] وغيرُه من العلماءِ نصَّ على التسوية بينهما، وليسا بمستويَيْن، فتأمَّلْ ذلك كما بيَّنْتُه لك، فيتحصَّل من هذا البحث: أنَّ حَمْلَ المطلقِ على المُقيَّدِ إنَّما يُتصوَّرُ في كُليٍّ دون كُلِّيةٍ، وفي مُطْلقٍ دون عُمومٍ، وفي الأَمرِ وخبر الثبوتِ دونَ النَّهيِ، وخبرِ النَّفْيِ، لأنَّ خَبَرَ النفيِ كقولنا: ليس في الدار أحَدٌ، تقَعُ النكرةُ في [سياقِ] النَّفْيِ، فيعمُّ فيؤول الحالُ إلى الكُلِّيةِ دون الكليِّ، وخبَرُ الثبوتِ هو كالأمرِ، نَحْوُ: في الدارِ رجلٌ، فإنه مُطْلقٌ كُلّيٌّ لا كُلِّيةٌ، لأنَّ النكِرةَ لا تعمُّ في سياقِ الثبوتِ، وإذا تقرَّرَ الفرقُ، واتضَّح الحقُّ، فهٰهُنا أربعُ مسائلَ[٢]:

---

(١) «المحصول» ٥/ ٢٢٥٢ بشرح القرافي.

(٢) قوله: «وكذلك وقع في كتب العلماء... إلى قوله: أربع مسائل» علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ما قاله أيضاً مُسَلَّمٌ، غَيْرَ إطلاقه لَفْظَ الكُلّي؛ فإنْ أرادَ به الواحدَ غَيْرَ المُعيَّنِ، وهو المُطْلقُ، فلا مُشاحَّةَ، وإن أرادَ الكُلّيَّ حقيقةً، فليس الكُليُّ هو المُطْلَق، بل الكُليُّ الحقيقةُ، والمطلقُ الواحدُ غيرُ المعيَّنِ مما فيه الحقيقةُ.

المسألةُ الأولى: الحنفيةُ لا يَروْنَ حَمْلَ المُطْلقِ على المقيَّدِ خلافاً للشافعية[1]، وكان قاضي القضاةِ صَدرُ الدين الحنفيُّ[2] يقول: إنَّ الشافعيةَ تركوا أصلَهم لا لِمُوجَبٍ فيما وردَ عن رسولِ الله ﷺ: «إذا ولَغَ الكلبُ في إناءِ أحدِكم، فَلْيَغْسِلْه سَبْعاً إحداهُنَّ بالتراب»[3]، وورد «أُولاهن بالتراب»[4] فقوله: «إحداهُنَّ» مُطْلَقٌ، وقولهُ عليه السلام: «أُولاهُنَّ»، مُقَيَّدٌ بكونهِ أوَّلًا، ولم يحمِلوا المُطْلَقَ على المُقَيَّدِ، فيُعَيِّنوا الأُولى، بل أبقوا الإطلاقَ على إطلاقهِ[5]. وكان يُوردُ هذا السؤالَ على الشافعيةِ، فَيَعْسُرُ عليهم الجوابُ عنه، فسمِعْتُه يوماً يُوْرِدُه، فقُلْتُ: هذا لا يلزَمُهم، لأَجْلِ قاعدةٍ أُصوليةٍ مذكورةٍ في هذا الباب،/ وهي أنَّا إذا قُلْنا بحَمْلِ المُطْلقِ على المُقَيَّدِ، فوردَ المُطلقُ مقَيَّداً بقَيْدَيْن متضادَّيْنِ، فتعذَّر الجَمْعُ بينهما تساقطا، فإن اقتضى القياسُ الحَمْلَ على أحدِهما ترجَّحَ، وفي هذا الحديث وردَ المطلقُ فيه مُقَيَّداً بقيدَيْن متضادَّيْن، فورد: «أُولاهُنَّ» وورد «أُخراهُنَّ»[6]، فتساقطا، وبقي «إحداهُنَّ» على إطلاقهِ، ٨٢/ب

---

(١) انظر «فواتح الرحموت شرح مُسَلَّم الثبوت» ١/ ٣٦٠ لابن عبد الشكور الحنفي.

(٢) سبق التعريفُ به.

(٣) أخرجه مختصراً البخاري (١٧٢)، وهو في «صحيح مسلم» (٢٧٩)، و«سنن ابن ماجه» (٣٦٤) والنسائي ١/ ٥٢، وصحَّحه أبو عوانة ١/ ٢٠٧، وابن حبَّان (١٢٩٤)، وتمامُ تخريجه في التعليق على «المسند» ١٦/ ٢٣.

(٤) هي رواية مسلم برقم (٢٧٩) (٩١) وأبي داود (٧١)، وصحَّحها ابن حبَّان (١٢٩٧) وشيخه ابن خزيمة (٩٥) وتمامُ تخريجه في «الإحسان».

(٥) انظر «التهذيب» ١/ ١٨٨ للإمام البغويِّ، و«شرح السنة» ٢/ ٧٤ له أيضاً.

(٦) أخرجه الشافعيُّ في «مسنده»: ٨، ومن طريقه البغويُّ في «شرح السنة» ٢/ ٧٤. وثبت في «صحيح مسلم» (٢٨٠) من حديث عبد الله بن المغفَّل يرفعه إلى رسولِ الله ﷺ قال: «إذا ولغَ الكلبُ في الإناءِ، فاغسلوه سَبْعَ مرَّاتٍ، وعَفِّروه الثامنةَ في التراب»، وأخرجه أبو داود (٧٤)، وابن ماجه (٣٦٥) والنسائي ١/ ١٧٧.

فلم يُخالف الشافعيةُ أُصولَهم، وأما أصحابُنا المالكيةُ، فلم يُعَرِّجوا على هذا الحديثِ المُطْلقِ، ولا على قَيْدَيْه، بل اقتصروا على سبعٍ من غيرِ تُرابٍ[1]، وأنا مُتَعجِّبٌ من ذلك، مع ورودِه في الأحاديث الصحيحة[2].

المسألةُ الثانية: ورد في الحديث الصحيحِ عن رسول الله ﷺ: أنه نَهى عن بَيْعِ ما لم يُضْمَنْ[3]، وأخذ الشافعيُّ بعمومِ هذا الحديثِ، وورد أيضاً نَهْيُه عن بيعِ الطعامِ قَبْلَ قبضه[4]، فخصَّصَ أصحابُنا المَنْعَ بالطعامِ خاصّةً، وجَوّزوا بَيْعَ غيرِه قَبْلَ قبضهِ[5]، واختلفَتْ مدارِكُهم في ذلك، فمِنهم مَنْ يقول: هو مِنْ باب حَمْلِ المُطْلقِ على المُقَيَّدِ، فيُحْمَلُ الإطلاقُ في الحديثِ الأولِ على التقييدِ في الحديثِ الثاني، ومِنهم من يقولُ: الأولُ عامٌّ، والثاني خاصٌّ، وإذا تعارضَ العامُّ والخاصُّ، قُدِّمَ الخاصُّ على العامِّ، والمُدْرَكان باطلان.

أمَّا الأول، فلأنَّه قد تقدَّمَ أنَّ المُطْلقَ إنما يُحملُ على المُقيَّدِ في الكُليِّ دُونَ الكُلِّيَّةِ، وهذا الحديثُ الأَولُ عامٌّ، فهو كُلِّيةٌ، فلا يصحُّ فيه حَمْلُ المُطْلقِ على المُقَيَّدِ، وأما المُدْرَكُ الثاني، فهو من باب تخصيصِ

---

(١) لأن الكلبَ عند المالكية طاهر، والغَسْلُ من سُؤرهِ واقعٌ على جهةِ التعبُّدِ لا علَّةَ له، انظر «المعونة» ١/ ١٨١ للقاضي عبد الوهاب البغدادي. و«الذخيرة» ١/ ١٨١ للقرافيِّ.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلامَ القرافيّ في هذه المسألة وفي المسألةِ التي تليها.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٥٠٣)، والترمذي (١٢٣٢)، والنسائي ٧/ ٢٨٩، وصحَّحه ابن حبان (٤٩٨٣) من حديث حكيم بن حِزام.

(٤) أخرجه البخاري (٢١٣٥)، ومسلم (١٥٢٥) وغيرهما من حديث ابن عباس. وأخرجه أبو داود (٣٤٩٥)، والنسائي ٧/ ٢٨٦، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٣٨، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٩٧٩) من حديثِ ابن عمر.

(٥) انظر «التهذيب» ٣/ ٤٠٣ فما بعدها للإمام البغوي.

العُمومِ بذِكْرِ بَعْضِه، وهو باطلٌ كما تقرَّر في أُصولِ الفقه[1]، فإنه لامُنافاةَ بين ذِكْرِ الشيءِ وذِكْرِ بعضهِ، والطعامُ هو بعضُ ما تناوله العمومُ الأوَّلُ، فلا يصحُّ تخصيصُه به، فبقيت المسألةُ مُشْكِلةً علينا، ويظهَرُ أَنَّ الصوابَ مع الشافعي رضي الله عنه.

المسألةُ الثالثة: قال مالكٌ رحمه الله: مَنْ ارتدَّ حَبِطَ عَمَلُه بمُجَرَّدِ رِدَّتهِ. وقال الشافعيُّ: لا يُحْبَطُ عَمَلُه إلّا بالوفاةِ على الكُفْرِ[2]، لأنَّ قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] وإن كان مُطْلقاً، وتمسَّك به مالكٌ على إطلاقهِ، غَيْرَ أنَّه قد وردَ مُقَيَّداً في قولهِ تعالى في الآية الأُخرى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]، فيجبُ حَمْلُ المُطْلقِ على المُقَيَّدِ، فلا يُحْبَطُ العملُ إلّا بالوفاةِ على الكفر[3].

والجوابُ: أنَّ الآيَةَ الثانيةَ ليست مُقَيِّدةً للآيةِ الأُولى، لأنها رُتِّبَ/ ٨٣/أ فيها مشروطان، وهما الحبوطُ والخلودُ على شَرْطَيْن، وهما الرِّدَّةُ والوفاةُ على الكفر، وإذا رُتِّبَ مَشْروطان على شَرْطَيْن أَمكَنَ التوزيعُ، فيكونُ الحبوطُ لمُطْلقِ الردَّةِ، والخلودُ لأجْلِ الوفاةِ على الكفر[4]، فيبقى المُطْلَقُ على إطلاقهِ، ولم يتعيَّنْ أنَّ كُلَّ واحدٍ من الشرطَيْن شرطٌ في الإحباطِ،

---

(١) انظر «الإحكام في أُصول الأحكام» ١١/ ٥٣٤ للسيف الآمدي.

(٢) وتظهر ثمرة الخلافِ في هذه المسألةِ في المسلمِ إذا حجَّ، ثم ارتدَّ، ثم أسلم، فقال مالك: يلزَمُه الحجُّ، لأنَّ الأوَّلَ قد حبِط بالردَّة وقال الشافعيُّ: لا إعادةَ عليه، لأنَّ عملَه باقٍ. انظر «أحكام القرآن» ١/ ١٤٧-١٤٨ لابن العربي.

(٣) صحَّح ابن الشاط منزعَ الشافعية في هذه الآية.

(٤) وبهذا قال ابن العربي في «أحكام القرآن» ١/ ١٤٨.

فليسَ هاتان الآيتانِ من بابِ حَمْلِ المُطْلقِ على المقيَّدِ، فتأمَّلْ ذلك، فهو من أحسنِ المباحثِ سُؤالًا وجوابًا[1].

المسألة الرابعة: ورد قولُه عليه السلام: «جُعِلَتْ لي الأرضُ مَسْجِداً وطَهوراً»[2]، وورد «وترابُها طهوراً»، قال الشافعيّةُ: هذا من بابِ حَمْلِ المُطْلقِ على المقيَّدِ، فيُحْمَلُ الأولُ على الثاني، فلا يجوزُ التيمُّمُ بغيرِ الترابِ[3]، وهذا لا يصحُّ، فإنَّ الأوَّلَ عامٌّ كُلِّيةٌ لا يصحُّ فيه حَمْلُ المُطْلقِ على المُقيَّد، لِما تقدَّم أنَّ ذلك لا يصحُّ إلَّا في الكُليِّ دُونَ الكُلِّيَّة، وهو أيضاً من بابِ تخصيصِ العُمومِ بذكْرِ بعضِه، وهو أيضاً باطلٌ فأصابَ الشافعيَّةَ من الإِشكالِ في هذه المسألة، ما أصاب أصحابَنا في مسألة بَيْعِ الطعامِ قَبْلَ قبضِه، حَرْفاً بحرف.

---

(١) علَّق ابن الشاط على جواب القرافيِّ بقوله: ليس هذا الجوابُ عندي بصحيح. وقولُه: إذا رُتِّبَ مشروطانِ على شرطَيْن، أمكَنَ التوزيعُ صحيحٌ، لكنْ بشرطِ أنْ يصحَّ استقلالُ كلٍّ واحدٍ من المشروطيْن عن الآخر، أما إذا لم يصحَّ الاستقلالُ فلا، والمشروطانِ مما فيه الكلامُ من الضربِ الثاني الذي لا يصحُّ فيه استقلالُ أحدِ المشروطَيْن عن الآخَر، لأنهما سببٌ ومُسَبَّبٌ، والسببُ لا يستغني عن مُسَبَّبِه، فالأَمْرُ في جوابِهِ ليس كما زعمَ والله أعلم. وما قاله في المسألةِ الرابعةِ صحيحٌ.

(٢) سبق تخريج الحديث.

(٣) انظر «التهذيب» ١/ ٣٥٣ للإمام البغوي، و«الذخيرة» ١/ ٣٤٦ للقرافيِّ.

الفرق الثاني والثلاثون

بين قاعدة الإِذْنِ العامِّ من قِبَلِ صاحبِ الشرعِ في التصرُّفات، وبين إِذْنِ المالكِ الآدميِّ في التصرُّفات، في أنَّ الأولَ لا يُسْقِطُ الضمانَ، والثاني يُسْقِطُه

وسِرُّ الفَرْقِ: أنَّ الله تعالى تفضَّلَ على عبادِه، فجعل ما هو حقٌّ لهم بتسويغِه وتَمَلُّكِه وتَفَضُّله، لا يُنْقَلُ المِلْكُ فيه إلَّا برضاهم، ولا يحصلُ الإِبْراءُ منه إلّا بإسقاطِهم، ولذلك لا يسقطُ الضمانُ في إتلافهِ إلّا بإذنِهم في إتلافِه، أو بالإِذنِ في مُباشرتهِ على سبيل الأمانة، كما أنَّ ما هو حقٌّ لله تعالى صِرْفٌ لا يتمكَّنُ العبادُ من إسقاطِه والإِبراءِ منه، بل ذلك يرجعُ إلى صاحبِ الشرع، فكلُّ واحدٍ من الحَقَّيْن موكولٌ لمن هو منسوبٌ له ثُبوتاً وإسقاطاً، ويَتَّضِحُ الفَرْقُ بثلاثِ مسائلَ:

المسألةُ الأولى: الوديعةُ إذا شالها المُودَعُ، وحَوَّلها لمَصْلحة حِفْظِها، فسقطَتْ مِن يدِه فانكسرَتْ، لا ضَمانَ عليه، لأنه مأذونٌ له في ذلك الفعلِ الذي به انكسرت، ولو سقط عليها شيءٌ من يدِه، فانكسرَتْ ضَمِنَ، لأنَّ صاحبَ الوديعةِ لم يأذَنْ له في حَمْلِ ذلك في يده، فالفِعلُ الذي به انكسرت غيرُ مأذونٍ فيه فيَضْمَنُ.

فإن قيل: إن كان صاحبُ الوديعةِ لم يأذَنْ له، غَيْرَ أنَّ الله تعالى أذِنَ له أنْ يتصرَّفَ في بيته، فقد وُجِدَ الإِذْنُ ممَّن هو أعظمُ من صَاحبِ الوديعة.

قيل: الإِذنُ/ العامُّ الشرعيُّ لا يُسْقِطُ الضَّمانَ، وإنما يُسْقِطُه الإِذنُ الخاصُّ مِنْ قِبَلِ صاحبِ الوديعةِ كما تقدَّم تقريره. ٨٣/د

المسألةُ الثانية: إذا استعار شيئاً، فسقطَ من يده، فانكَسر وهلك في العملِ المُسْتعارِ له من غيرِ عُدوانٍ ولا مُجاوزةٍ لِما جرَتْ به العادةُ في الانتفاعِ بتلك العارِيَّةِ، فلا ضَمانَ عليه، لأنَّ الذي أعارَه أَذِنَ له فيما حصلَ به الهلاكُ، ولو سقطَ من يدِه عليها شيءٌ، فأَهْلكها، ضَمِنَ لعدم وجودِ إذْنِ صاحبِ العارِيَّةِ في هذا التصرُّفِ الخاص، وإنَّما وُجِدَ الإذنُ العامُّ وهو لا يُسْقِطُ الضَّمانَ كما تقدَّم تقريرُه.

المسألةُ الثالثة: إذا اضطُرَّ إلى طعامِ غيرِه، فأَكله في المَخْمَصةِ، جاز، وهل يضمَنُ له القيمةَ أَم لا؟ قولان: أحدهما: لا يضمَنُ، لأنَّ الدَّفْعَ كان واجباً على المالكِ، والواجبُ لا يُؤْخَذُ له عِوَضٌ.

والقولُ الثاني: يجبُ وهو الأظهَرُ والأشهَرُ، لأنَّ إذْنَ المالكِ لم يُوجَدْ، وإنَّما وُجِدَ إذْنُ صاحبِ الشرعِ، وهو لا يُوجِبُ سُقوطَ الضَّمان، وإنَّما يَنْفي الإثمَ والمُؤاخذةَ بالعقاب، ولأنَّ القاعدةَ: أنَّ المِلْكَ إذا دار زوالُه بين المَرْتبةِ الدنيا والمَرْتَبةِ العُليا، حُمِلَ على الدنيا استصحاباً للمِلْكِ بحَسْبِ الإمكان، وانتقالُ المِلْكِ بعَوضٍ هو أَدنى رُتَبِ الانتقالِ، وهو أَقْربُ لموافقةِ الأَصلِ من الانتقالِ بغير عِوَضٍ[1].

---

(١) علَّق ابن الشاط على الفرقِ الثاني والثلاثين بقوله: ما قاله صحيحٌ ظاهر. وأما كلامُه في المسائلِ، فليسَ بالواضحِ، فإنَّ المسألةَ الأُولى والثانيةَ من المسائل التي ذَكَرَ لبيانهِ - فيما زعم - لم يتوارَد الإذنان فيهما على شيءٍ واحدٍ، بل وردَ الإذْنُ العامُّ فيهما على التصرُّفِ في غيرِ الشيءِ المملوكِ للآدميِّ، وتَرتُّبِ الضمان، إنَّما هو على سَببِ الفِعْلِ المأذونِ فيه، وكان مِن حَقِّ هذا الفرقِ أن يترتَّبَ على توارُدِ الإذنَيْن على شيءٍ واحد.

وأما الثالثةُ، فوردَ الإذنُ العامُّ فيها على الشيءِ المملوكِ للآدميِّ، فهذه المسألةُ هي التي تصلُحُ مثالاً لمحلِّ هذا الفَرْقِ، ثم إنَّه لا فَرْقَ على قولِ مَنْ يُسْقِطُ الضمانَ عن المضطرِ، وأما على قولِ مَنْ لا يسقطُه، فلا بُدَّ من الفَرْق.

الفرقُ الثالثُ والثلاثون
بين قاعدةِ تقدُّمِ الحُكْمِ على سَبَبِهِ
دونَ شَرْطِــه، أو شَرْطِــهِ دُونَ سببِـهِ
وبين قاعدةِ تقدُّمه على السَّببِ والشرطِ جميعاً

وتحريرُه: أَنَّ الحُكْمَ إن كان له سَبَبٌ بغيرِ شَرْطٍ فتقدَّم عليه، لا يُعْتَبَرُ، أو كان له سَببان، أو أسبابٌ، فتقدَّم على جميعِها لم يُعْتَبَرْ، أو على بعضِها دون بعضٍ، اعتُبِرَ بناءً على السببِ الخاصِّ، ولا يَضُرُّ فِقْدانُ بقيةِ الأسباب، فإنَّ شَأْنَ السببِ أن يستقلَّ بثُبوتِ مُسَبَّبه دُونَ غيرِه من الأسبابِ، مثالُ الأَوّلِ: الزوالُ سَبَبُ وُجوبِ الظُّهْرِ، فإذا صُلِّيَتْ قبلَ الزوالِ، لم تُعْتَبَرْ ظُهْراً. ومثالُ الثاني: الجَلْدُ له ثلاثةُ أسبابٍ: الزِّنى، والقَذْفُ، وَالشُّرْبُ، فمَنْ جُلِدَ قبلَ مُلابسةِ شيءٍ من هذه الثلاثةِ، لم يُعْتَبَرْ ذلك حَدّاً، ولا زاجِراً فهذان قِسْمان ما أعلم فيهما خلافاً.

القسمُ الثالثُ: أن يكونَ له سَبَبٌ وشَرْطٌ، فله ثلاثةُ أحوال:

الحالةُ الأولى: أن يتقدَّمَ على سببهِ وشَرْطِه، فلا يُعْتَبَرُ إجماعاً.

الحالةُ الثانية: أن يتأخَّر إيقاعُه عن سَبَبِهِ وشَرْطه، فيُعْتَبَرُ إجماعاً.

/ **الحالةُ الثالثة**: أن يتوسَّط بينهما، فيختلفُ العلماءُ في كثيرٍ مِنْ صُوَرِه، في اعتبارِه وعَدَمِ اعتباره، ويتَّضحُ ذلك بذِكْرِ ثَمانِ مسائل[1]: ٨٤/أ

---

(١) علَّق ابن الشاط على كلام القرافيِّ من بدايةِ الفرقِ إلى هنا بقوله: ما قاله هنا صحيحٌ ظاهر.

المسألةُ الأولى: كَفَّارةُ اليمينِ لها سَبَبٌ وهو اليمين، وشَرطٌ وهو الحِنْثُ، فإنْ قُدِّمَتْ عليهما لم يُعْتَبَرْ ذلك إجماعاً، وإنْ أُخِّرَتْ عنهما أجزأَتْ إجماعاً، وإن توسَّطَتْ بين اليمينِ والحِنْثِ، فقولانِ بين العلماءِ في إجِزائها، وعدم إجزائها[1].

المسألةُ الثانية: الأخذُ بالشُّفْعَةِ له سَبَبٌ، وهو بَيْعُ الشريك، وشَرْطٌ وهو الأَخْذُ، فتَثْبُتُ الشُّفْعَةُ حينئذٍ، فإنْ أَسقَطها قبلَ البيعِ لم يُعْتَبَرْ إسقاطُه لعدمِ اعتبارِها حينئذٍ، واعتبارُ الإسقاطِ فَرْعُ اعتبارِ المُسْقِط، أو أسقطَها بعد الأَخْذِ، سقطَتْ إجماعاً، وإن أسقطَها بعدَ البيعِ وقبلَ الأَخْذِ، سقطَتْ، ولا أَعلمُ في ذلك خلافاً[2].

المسألةُ الثالثة: وجوبُ الزكاةِ له سَبَبٌ، وهو مِلْكُ النِّصابِ، وشَرْطٌ وهو دَوَرانُ الحَوْلِ، فإنْ أخرجَ الزكاةَ قبل مِلْكِ النِّصابِ لا تُجْزِىءُ إجماعاً، وبعد مِلْكِ النِّصابِ ودَوَرانِ الحَوْلِ أجزأَتْ إجماعاً، وبعد مِلْك النِّصابِ وقَبْلَ دَوَرانِ الحَوْلِ، فقَوْلانِ في الإجزاءِ وعَدَمِهِ.

المسألةُ الرابعة: إذا أخرجَ زكاةَ الحَبِّ قبلَ نُضْجِ الحَبِّ وظهوره لا تُجزئهُ، وإن أَخْرجَها بعد يُبْسِه أَجْزأَت، ولم يختلفوا في هذه الصورةِ في الإجزاء - أَعني العلماءَ المشهورين - في إجزاء المُخْرَجِ، بخلافِ زكاةِ النَّقْدَين إذا أُخْرِجَتْ بعد مِلْكِ النِّصابِ وقَبْلَ الحَوْلِ، لأنَّ زكاةَ الحَبِّ

---

(١) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في المسالة الأولى.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: ما قاله في هذه المسالةِ ليس بصحيحٍ، فإنَّ الأخْذَ بالشُّفْعَةِ هو الحكمُ بعَيْنِه، أو مُتَعلَّقُه، فكيفَ يكون شَرْطاً في نَفْسه؟ هذا ممَّا لا يصحُّ بوَجْهٍ، وإنما هذه المسألةُ من الضربِ الذي له سببٌ دون شرطٍ، ولذلك لم يقَعْ خلافٌ فيما إذا أسقطها بعد البيعِ وقبلَ الأَخْذِ والله تعالى أعلم، وما قاله في المسألةِ الثالثةِ والرابعةِ صحيحٌ ظاهر.

ليس لها سببٌ وشَرْطٌ، بل سببٌ واحد، فلا تتخرَّجُ على هذه المسألة، بل على مسألةِ الصلاةِ قبل الزوال، وبهذا أيضاً يظهَرُ بُطلانُ قياسِ أصحابِنا عَدَمَ إجزاءِ الزكاةِ إذا أُخرِجَتْ قبل الحَوْلِ على الصلاةِ قبل الزوال، في قولهم: واجبٌ أُخْرِجَ قبل وقتِ وُجوبهِ، فلا يُجزىءُ قياساً على الصلاةِ قبل الزوالِ، فهذا قياسٌ باطلٌ بسببِ أنَّ ما يساوي الصلاةَ قبل الزوالِ إلّا إخراجُ الزكاةِ قبل مِلْكِ النِّصاب، وهم يُساعدون على عَدَم الإجزاءِ قبل مِلْكِ النِّصاب.

المسألةُ الخامسة: القِصاصُ له سَبَبٌ، وهو إنفاذُ المَقاتِلِ، وشَرْطٌ وهو زُهوقُ الروحِ، فإن عفا عن القِصاص قبلَهما لم يُعْتَبرْ عَفْوُه، وبعدَهما يتعذَّرُ لعدمِ الحياة المانعة من التصرُّف، فلم يَبْقَ إلَّا بينهما، فينفُذُ إجماعاً فيما علمتُ[1].

المسألةُ السادسة: إذْنُ الوَرَثةِ في التصرُّفِ في أكثر من الثُّلُثِ، إنْ وقَع قبلَ حُصولِ المرضِ المَخوفِ، لم يُعْتَبرْ إذْنُهم، أَوْ بعدَه اعتُبِر، وبَعْدَ الموتِ يتعذَّرُ الإذْنُ[2]،/ بل التنفيذُ خاصَّة[3]، لأنَّ سَبَبَ مِلْكِهم هو ٨٤/ب

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على المسألة الخامسة بقوله: الأصحُّ أن يُقالَ: إنَّ السَّبَبَ هو زُهوقُ الروح، وإنفاذُ المقاتِلِ سببُ السبب، فصحَّ العَفْوُ بينهما لتعذُّرِه بعدهما، والله أعلم.

(٢) علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد أنَّ المرضَ المَخوفَ سببٌ لصحَّةِ الإِذْنِ، والمَوْتَ شَرْطٌ، فليس ذلك بصحيحٍ. وإنْ أراد أنَّ المرضَ المخوفَ سببُ السببِ، فصحَّ ما بينهما لتعذُّرِه بعدهما كما في المسألةِ التي قبلها، فذلك صحيحٌ والله تعالى أعلم.

(٣) قوله: «بل التنفيذ خاصَّةً» علَّق عليه ابن الشاط بقوله: إن أراد: بل الذي يصحُّ بعد الموتِ التنفيذ خاصَّةً، فذلك صحيحٌ، وإلّا فلا أدري ما أراد.

القرابةُ الخاصَّةُ على ما هو في كُتُبِ الفرائضِ بشَرْطِ الموت[١]، والمرضُ المَخوفُ سَبَبُ الشرطِ ظاهراً، فصار تقدُّمُه قبلَ التصرُّفِ كتقدُّمِ السَبَب[٢]، وعلى هذه القاعدةِ تتخرَّجُ هذه المسائلُ، فبعضُها يكون فيه خلافٌ، وبعضُها ليس فيه خِلافٌ، إمَّا للضرورةِ كما تقدَّم، أو بالإجماعِ مع إمكانِ جَرَيان الخلاف.

المسألةُ السابعة: إذا أسقطَت المرأةُ نفقتَها على زَوْجِها، قال أصحابُنا: لها المطالبةُ بها بعد ذلك مع أنَّه إسقاطٌ بعد السببِ الذي هو النكاحُ، وقبل الشرطِ الذي هو التمكين، أو يقال: السببُ هو التمكينُ خاصَّة، وما وُجِدَ في المُستقبلِ عند الإسقاطِ في الحال، فقد أسقطَت النفقـةَ قبل سَببِها، فيكونُ كإسقاطِ الشُّفْعةِ قبلَ بيعِ الشريك، والأولُ عندي أظهَرُ. وإسقاطُ اعتبارِ العِصْمَةِ بالكُلِّيةِ لا يتَّجه، فإنَّ التَّمكينَ بدون العِصْمَة موجودٌ في الأجنبية، ولا يُوجِبُ نفقةً، والأَحسَنُ أنْ يقال: هو من ذلك، غَيْرَ أنه يشقُّ على الطباع تَرْكُ النفقات، فلم يَعْتَبِر صاحبُ الشرعِ الإسقاطَ لُطْفاً بالنساءِ لا سيَّما مع ضَعْفِ عُقولِهن، وعلى التعليلَيْن يُشْكِلُ بما إذا تزوجَتْهُ، وهي تعلمُ بفَقْرِه، قال مالك: ليس لها طلبُ فِراقِه بعد ذلك، مع أنه قبل العقدِ وقبلَ التمكينِ، والفرقُ أنَّ المرأةَ إذا تزوَّجَتْ مَنْ تعلمُ بفَقْرِه، فقد سكَنَتْ نفسُها سُكوناً كُلِّياً، فلا ضررَ عليها في الصبرِ

---

(١) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: ذلك صحيح.

(٢) علَّق عليه ابنُ الشاط بقوله: هكذا وقَع هذا اللفظُ في النسخةِ الواقعةِ بيدي، ولعله: المرضُ المخوفُ سبَبُ الشرطِ فصار تقدُّمه قبل التصرُّفِ كتقدُّمِ الشرط، فإن كان كذلك، فهو كلامٌ صحيحٌ، والله تعالى أعلم، وباقي كلامِه إلى آخر المسألةِ ظاهر.

على ذلك، كما إذا تزوَّجَتْه مَجْبوباً أو عِنِّيناً[1]، فلا مُطالبةَ لها لفَرْطِ سُكونِ النفس[2].

المسألةُ الثامنة: إذا أَسْقطَتْ حَقَّها من القَسْمِ في الوَطْءِ، قال مالك: لها الرجوعُ والمطالبةُ، لأنَّ الطباعَ يشقُّ عليها الصبرُ عن مِثْلِ ذلك، بخلافِ ما تزوَّجَتْهُ مَجْبوباً، أو عِنِّيناً، أو شيخاً فانياً، فإنها لا مقالَ[3] لها لتوطينِ النفسِ على ذلك.

---

(١) المجبوبُ: من استؤصِلَتْ مذاكيره. والعِنِّين كسِكِّين: مَن لا يأتي النساءَ عَجْزاً.

(٢) علَّق ابنُ الشاط على المسألةِ السابعةِ بقوله: ما قاله فيها ظاهرٌ، وما اختارَه هو المختارُ، وما اعتذَر به عن المذهبِ ظاهرٌ، وما فَرَّقَ به بين المسألةِ وبين ما إذا تزوَّجَتْه عالمةً بفَقْرِه ظاهرٌ أيضاً، وكذلك ما ذكَره في المسألةِ التي بعدَها ظاهِرٌ أيضاً، والله أعلم.

(٣) في الأصل كلمةٌ غير واضحة، وما أثبتناه من المطبوع.

الفرقُ الرابع والثلاثون

بين قاعدةِ المعاني الفعلية، وبين قاعدةِ المعاني الحُكْمِيَّة

وتحريرُه: أنَّ ما مِنْ معنىً مأمورٍ به في الشريعة، ولا مَنْهِيّ عنه، إلَّا وهو مُنْقَسِمٌ إلى فِعْليٍّ، وحُكْمِيٍّ، ونعني بالفِعْليِّ، وُجودَه في زمانِ وجودِه وتحقُّقَه دُونَ زَمانِ عَدَمِه، ونعني بالحُكْميِّ حُكْمَ صاحبِ الشرعِ على فاعلهِ بعدَ عَدَمِه، بأنَّه مِنْ أَهلِ ذلك الوصفِ، وفي حُكْمِ الموصوفِ به دائماً حتى يُلابسَ ضِدَّه، ولذلك مُثُلٌ:

أحدها: الإيمانُ إذا استحضره الإنسانُ في قَلبه، [فهذا هو الإيمانُ الفِعْليُّ، فإذا غَفَلَ عنه بعد ذلك، حَكَمَ صاحبُ الشرعِ عليه بأنه مؤمن، وله أَحكامُ المؤمنين في الدنيا والآخرة.

٨٥/أ **وثانيها**: الكُفْرُ إذا استحضرهُ الإنسانُ في قلبهِ][1]، / فهذا هو الكُفر الفِعليُّ، فإذا غَفَلَ عنه بعد ذلك، حكَمَ صاحبُ الشرعِ بأنه كافر، وله أحكامُ الكفارِ في الدنيا والآخرة؛ من إباحةِ الدم، واستحقاقِ العُقوباتِ وغيرِ ذلك، ومِنْ ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ ﴾ [طه: ٧٤]، فإنَّ كُلَّ واحدٍ لا يأتي يومَ القيامةِ وهو كافرٌ الكُفْرَ الفِعْليَّ، لأنَّ كُلَّ كافرٍ عندَ المُعاينةِ يُضْطَرُّ للإيمانِ، فلا يأتي يومٌ القيامةِ إلّا وهو مؤمنٌ بالفعلِ، والإيمانُ الفِعْليُّ يُنافي الكُفْرَ الفِعْليَّ، فهو غيرُ كافرٍ بالفعلِ، مؤمنٌ بالفعل، غَيْرَ أنه لا ينفعُه ذلك الإيمانُ، وإنما ينفعُه إذا وقع قبلَ المُعاينةِ والاضطرارِ.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

وثالثها: الإخلاصُ يقعُ من العبدِ في أولِ العبادة، فهذا هو الإخلاصُ الفِعْليُّ، فإذا غَفَلَ عنه بعد ذلك، حَكَمَ صاحبُ الشرعِ عليه بأنه من المُخْلصين في الدنيا والآخرة حتى يَخْطُرَ له الرياءُ، وهو ضِدُّ الإخلاص[1]، فينتفي ذلك الحُكْمُ كما ينتفي الحُكْمُ بالإيمان بسَببِ مُلابسةِ الكفرِ، والحُكْمُ بالكفرِ بسببِ مُلابسةِ الإيمان.

ورابعها: النيةُ في أولِ الصلاةِ والطهاراتِ والصومِ ونحوِه من العبادات، تحصلُ في قلبِ العبدِ، فهذه هي النيةُ الفِعليةُ، فإذا غَفَلَ عنها في أثناءِ الصلاةِ أو غيرِها من العباداتِ، حكَمَ صاحبُ الشرعِ بأنه ناوٍ، وله أحكامُ الناوين لتلك العبادات، حتى يفرُغَ منها، وكذلك جميعُ المعاني المنهيِّ عنها والمأمورِ بها، من الكِبْرِ والعُجبِ وحُبِّ السُّمْعةِ والإدلالِ، وقَصْدِ الفساد، وإرادةِ العنادِ ونحوِه من المَنْهياتِ، وحُبِّ المؤمنين، وبُغْضِ الكافرين، وتعظيم رَبِّ العالمين والأنبياءِ والمرسلين، وقَصْدِ نَفْعِ الإخوان وإرادةِ البُعْدِ عن حُرُماتِ الرحمٰن، وغيرِ ذلك من المأمورات، فكُلُّ مَنْ خَطَر ببالهِ معنى من هذه المعاني، ثم غَفَلَ عنها، كان في حُكْمِ الشرعِ منْ أهلِ ذلك المعنى حتى يُلابِسَ ضِدَّه، فهذه قاعدةٌ

---

(١) انظر «جامع العلوم والحِكَم» ١/ ٨٣ لابن رجب حيث قال: وأمَّا إنْ كان أصلُ العملِ لله، ثم طرأتْ عليه نِيَّةُ الرِّياءِ، فإنْ كان خاطراً ودفَعَه، فلا يضرُّ بغيرِ خلافٍ، وإن استرسل معه، فهل يُحْبَطُ به عملُه أم لا يضرُّهُ ذلك ويُجازى على أصلِ نِيّته؟ في ذلك اختلافٌ بين العلماءِ من السلفِ قد حكاه الإمامُ أحمدُ وابنُ جريرٍ الطبري، ورجَّحا أنَّ عملَه لا يبطلُ بذلك، وأنه يُجازى بنِيَّته الأولى، وهو مرويٌّ عن الحسن البصريِّ وغيره. وذكر ابن جريرٍ أنَّ هذا الاختلافَ إنَّما هو في عملٍ يرتبطُ آخرُه بأولهِ، كالصلاةِ والصيام والحجِّ، فأما ما لا ارتباط فيه كالقراءةِ والذِّكْرِ وإنفاقِ المالِ ونَشرِ العِلْمِ، فإنَّه ينقطعُ بنِيَّةِ الرِّياء الطارئةِ عليه، ويحتاجُ إلى تجديدِ نِيَّة.

في هذه الفروقِ مُجْمَعٌ عليها، والحُكْمِياتُ أبداً في هذا الباب فَرْعُ الفعليات. وهٰهُنا خَمْسُ مَسائلَ:

المسألةُ الأولى: مَنْ خَرِسَ لسانُه عند الموتِ، فذهب عقلُه، فلم ينطِقْ بالشهادةِ عند الموت، ولا أَحْضَرَ الإيمانَ بقلبهِ، وماتَ على تلك الحالِ، مات مُؤمناً، ولا يَضُرُّه عدمُ الإيمانِ الفِعليِّ عند الموت، كما أنَّ الكافرَ إذا حضَرَتْهُ الوفاةُ أَخْرَسَ ذاهبَ العقلِ، عاجزاً عن الكُفْرِ في تلك الحال، لعدمِ صلاحيَّتِه له، لا ينفعُه ذلك، وحُكْمُه عند الله حُكْمُ الذين استَحْضَروا الكُفْرَ/ في تلك الحال بالفعلِ، فالمُعْتَبَرُ ما تقدَّم من كُفْرٍ وإيمانٍ، ولا يَضُرُّ العَدَمُ في المَعْنى عند الموت[1]. ٨٥/ب

المسألة الثانية: إذا سَها عن السُّجودِ في الأولى، والركوعِ في الثانية، لا يَنْضافُ سجودُ الثانيةِ لركوعِ الأولى، إلَّا أن يقصدَ به إضافتَه للأُولى ولا تكفيه النيةُ الفِعليةُ المُقارِنةُ لأولِ الصلاةِ بسببِ أنَّ النيةَ الحُكْمِيَّةَ هي فَرْعُ الفعليةِ على حَسْبِ ما كانت عليه، والنيةُ الفعليةُ الأولى إنَّما تناولت الفِعْلَ الشَّرْعيَّ لا بوَصْفِ كونهِ مُرقَّعاً، بل على جاري العادةِ في الأكثر، فهذه الصلاةُ المُرَقَّعَةُ الخارجةُ عن نَمَطِ العادةِ لا تتناولُها النيةُ الحُكْمِيَّةُ، لأنها فَرْعُ الفِعلية، والفعليةُ لم تتناولْها، فكذلك فَرْعُها الحُكْميةُ لا تتناولُ إلّا الصلاةَ المرتَّبَةَ العاديةَ لا الصلاةَ المرقَّعةَ بغيرِ نيَّة فعليةٍ ولا حُكْمِيَّةٍ، فاحتاجت إلى نِيَّةٍ مُجَدِّدةٍ للترقيع، ولأنَّ المُرقَّعَة المتروكَ ركوعُها وسجودُها حتى ينضافَ إليها سجودٌ من ركعةٍ أُخرى غيرُ مشروعةٍ إجماعاً، وغيرُ المشروع قُرْبةً لا يُنْوىٰ شَرْعاً، فليس فيها نِيَّةٌ فِعليةٌ قطعاً، وليس لها نِيَّةٌ حُكْمِيَّةٌ قطعاً، لأنَّ الشرعَ إنَّما يحكُمُ

---

(١) انظر بَسْطَ هذه المسألة في «إكمال المعلم» ١/ ٢٥٣ للقاضي عياض في تفسير قوله ﷺ: «مَنْ مات وهو يعلمُ أنه لا إلٰه إلّا الله دخل الجنَّة».

باستصحابِ ما تقدَّمَ من النية، فإذا لم تتقدَّم نِيَّةٌ شرعيةٌ لا يَحْكُمُ الشرعُ باستصحابِها قَطْعاً، فهٰذه المرقَّعةُ خاليةٌ من النيةِ قطعاً، فتحتاجُ إلى نيةٍ إجماعاً، لأنه لا بُدَّ للصلاةِ من النيةِ إجماعاً، وهذا تقريرٌ ظاهِرٌ قَطْعيٌّ، فيُعْتَمدُ عليه أَوْلى من الاعتمادِ على الأمورِ الضعيفةِ التي يذكرُها بعض الفقهاء.

المسألةُ الثالثة: إذا نَسِيَ سَجْدةً من الأُولى، ثم ذكرَ في آخرِ صلاتِه، فإنه يقومُ إلى ركعةٍ خامسةٍ يجعلُها عِوَضَ الأولى، ولا بُدَّ لهذه الركعةِ الخامسةِ من نيَّةٍ مُجَدَّدةٍ، بأنَّها عِوَضٌ من الأولى، وإلّا فلا تكون عِوَضاً عن الأولى بالنيةِ المتقدِّمة أوَّلَ الصلاة، لأنها لم تتناوَلْ إلَّا الصلاةَ العاديةَ، أمَّا المرقَّعاتِ فلا، وكذلك الحُكْمِيَّةُ التي هي فَرْعُها، فلا بُدَّ من نيةٍ جَديدةٍ، لأنَّ كُلَّ جزءٍ من أجزاءِ الصلاةِ لا بُدَّ فيه من نِيَّةٍ فعليةٍ أو حُكْمِيَّةٍ، فمتى عَرا جزءٌ من أجزاءِ الصلاةِ عنها، بطلَت الصلاةُ ما لم تُسْتَدْركْ بالنيةِ عن قُرْب.

المسألة الرابعة: قال مالكٌ رضي الله عنه في «المُدَوَّنة»[1]: مَنْ بَقِيَتْ رِجْلاهُ مِن وُضوئه، فخاضَ بهما نَهَراً، فدلَكَهُما فيه بيدَيْه، ولم يَنْوِ بهما تَمامَ وُضوئهِ، لم يُجْزِهِ حتى يَنْوِيَه.

قلتُ: وسَببُ/ ذلك: أنَّ النيةَ الفعليةَ الأُولى لم تتناوَلْ إلّا الوضوءَ العاديَّ، فإنَّ الإنسانَ أوَّلَ العبادةِ أو الوضوءِ لا يُقْدِمُ على تَرْقيعِ صلاته، ولا تَرقيعِ وضوئِه، بل إنَّما يقصدُ العبادةَ التي لا ترقيعَ فيها، فالمُرقَّعةُ لم تتناولها الفعلية، والنيةُ الحُكْميةُ هي فَرْعُها، فلا تتناولُ المرقَّعةَ ولا المُفرَّقةَ، فبقي جزءُ العبادةِ بغيرِ نيَّةٍ مطلقاً، فتبطلُ العبادة لعَدَمِ شَرْطِها، ٨٦/أ

(١) انظر «المدوَّنة» ١/ ٣٢.

فلأَجلِ هذه القاعدةِ احتاجَ الترقيعُ أَبداً إلى النيةِ الفِعلية تُجَدَّدُ له، فمتى وقعَ بغيرِ نيَّةٍ تُجَدَّدُ له، بقيَ جُزءُ العبادةِ بغيرِ نيةٍ، فتبطلُ العبادةُ لاشتراطِ النيةِ في كُلِّ أجزائِها، فِعْليةٍ أو حُكْمِية.

المسألةُ الخامسة: رَفْضُ النيةِ في أثناءِ العباداتِ فيه قولان: هل يُؤثِّرُ أَمْ لا؟ فإن قُلْنا بعَدمِ التأثيرِ فلا كلامَ، وإن قُلنا: يؤثِّرُ، فوَجْهُه: أنَّ هذه النيةَ التي حصلَ بها الرفعُ[1]، وهي العزمُ على تَرْكِ العبادةِ لو قارنتَ النيةَ الفعلية الكائنةَ أوَّلَ العبادةِ، لضادَدَتها ونافَتْها، فإنَّ العَزْمَ على الفعلِ، والعَزْمَ على تَرْكِهِ مُتضادّان، وما ضادَّ الفِعليةَ [ضادَّ] الحُكْمِيَّة التي هي فَرْعُها بطريقِ الأَوْلى، فظهر بهذه الفروع الفَرْقُ بين المعاني الفِعليةِ والحُكْمِيـة، وأنَّ الحُكْمِيَّـاتِ أَبـداً فُـروعُ الفعليـات، وأنَّ الفِعْليّـاتِ والحُكْمِيـات، إنَّمـا تتنـاولُ العبـاداتِ العـادِيَّـاتِ دُونَ الطـارئـات، وأنَّ التلفيقاتِ تحتاجُ إلى نيَّةٍ جديدةٍ أبداً لعَدَمِها فيها، وهو المطلوب[2].

---

(١) وفي المطبوع: الرفض، وكلاهما صواب.

(٢) علق ابن الشاط على الفرق الرابع والثلاثين بقوله: ما قاله فيه صحيحٌ، غَيْرَ أنه في المسائلِ الثانيةِ والثالثةِ والرابعةِ لقائلٍ أنْ يقولَ: إنَّ من نوى الصلاةَ، فإنَّ نيتَه تتضمَّنُ إصلاحَها إن احتاجَت إليه، لكني لا أذكرُه الآن مِنْ قَولِ الفقهاءِ، والصحيحُ ما قاله في ذلك والله تعالى أعلم.

الفرقُ الخامس والثلاثون

بين قاعدةِ الأسبابِ الفعلية، وقاعدة الأسباب القولية

فالأسبابُ الفِعْليةُ كالاحتطابِ والاحتشاشِ والاصطيادِ، والأسبابُ القوليةُ كالبيع والهِبَةِ والصَّدَقةِ والقِراضِ، وما هو في الشرعِ من الأقوالِ سَبَبُ انتقالِ المِلْكِ، وافترقت هاتان القاعدتان من وجوهٍ تظهَرُ بذِكْرِ مسائلِها، ولنذكُر من ذلك خَمْسَ مسائل:

المسألةُ الأولى: الأسبابُ الفِعليةُ تصحُّ من المحجورِ عليه دُونَ القولية، فلو صادَ مَلَكَ الصيدَ، أو احتَشَّ مَلَكَ الحشيشَ، او احتطبَ مَلَكَ الحَطَبَ، أو استقى ماءً مَلَكَه وترتَّبَ له المِلْكُ على هذه الأسباب، بخلافِ ما لو اشترى، أو قَبِلَ الهِبَةَ، أو الصدقةَ، أو قارضَ، أو غَيْرَ ذلك من الأسبابِ القوليةِ، لا يترتَّبُ له عليها مِلْكٌ بسببِ أنَّ الأسبابَ الفعليةَ غالبُها خَيْرٌ مَحْضٌ من غيرِ خسارةٍ ولا غُبْنٍ ولا ضَرَرٍ، فلا أثرَ لسَفَهِهِ فيها، فجعَلَها الشرعُ مُعْتبرةً في حَقِّه تحصيلاً للمصالحِ بتلك الأسباب، فإنها لا تقعُ إلَّا نافعةً مُفيدةً غالباً، وأمَّا القوليةُ، فإنَّها موضعُ المُماكسةِ والمُغابنةِ والمغالبة،/ ولا بُدَّ فيها من آخَر ينازِعُه ويُجاذبُه [إلى الغَبْنِ، وضَعْفُ عَقْلِه في ذلك يُخْشى عليه منه ضَياعُ مصلحتِه عليه][1]، فلم يَعْتبِرْها الشرعُ منه لعَدَمِ تعيُّنِ مصلحتِها بخلافِ الفعلية[2]. ٨٦/ب

المسألةُ الثانية: لو وَطِىءَ المحجورُ عليه أَمَتَه، صارت بذلك أُمَّ وَلَدٍ، وهو سَبَبٌ فِعْليٌّ، يقتضي العِتْقَ، ولو أَعتقَ عَبْدَه لم يَنْفُذْ عِتْقُه مع

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) انظر «التهذيب» ٤/ ١٣٩ للإمام البغوي «فَصْلٌ في تَصرُّفات السفيه» من كتاب الحَجْر.

عُلُوِّ منزلةِ العِتْقِ عند صاحبِ الشرع، لا سيَّما المُنَجَّزُ. والفرقُ بين هذا السببِ الفعليِّ وهذا السببِ القوليِّ، أنَّ نَفْسَه تدعوه إلى وَطْءِ أَمَتِه، فلو مَنَعْناه منها، لأدَّى ذلك إلى وُقوعِه في الزنى، أو يطؤها وهي مُحرَّمةٌ عليه، فيقع في عذابِ الله تعالى، ولا داعيةَ تدعوه لعِتْق عَبْدِه أو أَمَته من جهة الطبعِ، فإذا قُلْنا له: ليس لك ذلك، لا يلزَمُ من ذلك مَحذورٌ، وإذا جَوَّزْنا له الوَطْءَ، وجَبَ أن يُقْضىٰ باستحقاقِ الأَمَةِ للعِتْقِ عند موتِ سَيِّدِها، لأنَّ الوَطْءَ سَبَبٌ تـامٌّ للعِتْقِ عند موتِ السيِّد، وقد أَبَحْنا له الإقـدامَ عليه، والسببُ التامُّ إذا أُذِنَ فيه مِنْ قِبَلِ صاحبِ الشرعِ، وجَبَ أن يترتَّبَ عليه مُسَبَّبُه، لأنَّ وُجودَ السببِ المأذونِ فيـه دونَ المُسَبَّبِ خلافُ القواعدِ، والسببُ القَوْليُّ لم يأذَنْ فيه صاحبُ الشرعِ، فكان كالمعدومِ، لأنَّ المعدومَ شَرْعاً كالمعدومِ حِسّاً، والسببُ المعدمُ لا يترتَّبُ عليه أَثَرُه.

المسألةُ الثالثة: اختلفَ العلماءُ: هل الأسبابُ الفِعليةُ أَقْوى أَم القوليةُ؟ فقيل: الفعليةُ أَقْوى، لنفوذِها من المحجورِ عليه ومِنْ غيرِه. وقيل: القوليةُ أَقْوى، بدليلِ أنَّ العِتْقَ بالقَوْلِ يَسْتعقبُ العِتْقَ، والعِتْقَ بالوَطْءِ لا يستعقبُ العِتْقَ، والسببُ الذي يَسْتعقبُ مُسَبَّبَه أَقْوى مما لا يستعقبُه.

المسألةُ الرابعة: نصَّ أصحابُنا على أنَّ السفينةَ إذا وثَبَتْ فيها سمكةٌ في حِجْرِ إنسان، فهي له دونَ صاحبِ السفينةِ، لأنَّ حَوْزَه أَخصُّ بالسمكةِ من حَوْزِ صاحبِ السفينة، لأنَّ حَوْزَ السفينةِ يشمَلُ هذا الرجلَ وغيرَه، وحَوْزُ هذا الرجلِ لا يتعدَّاه، فهو أَخَصُّ بالسمكةِ من صاحبِ السفينة، والأَخَصُّ مُقَدَّمٌ على الأعمِّ كما قُلْنا في المصلي، لا يجدُ إلّا نَجَساً وحريراً: يُصَلِّي في الحريرِ، ويُقَدَّمُ النَّجَسُ في الاجتنابِ، لأنَّه أخصُّ،

والأخَصُّ مُقَدَّمٌ على الأَعمِّ، والمُحْرِمِ لا يجدُ ما يقوتُه إلَّا مَيْتةً، أو صَيْداً، يُقَدَّمُ الصيدُ في الاجتنابِ على المَيْتةِ، لأنَّ تحريمَ الصيدِ أخَصُّ بالإحرامِ من المَيْتةِ، وتحريمُ الميتةِ يشمَلُ الحاجَّ وغيرَه، كما أنَّ تحريمَ الحريرِ يشمَلُ المُصلِّي وغيرَه، فقاعدةُ تقديمِ الأخصِّ على الأعمِّ لها نظائرُ في الشريعة.

المسألةُ الخامسة: المِلْكُ بالإحياءِ على أَصْلِ مالكٍ رحمه الله/ ٨٧/أ أَضْعَفُ من تحصيلِ المِلْكِ بالشِّراء، لأنه إذا زال الإحياءُ عنده، بطلَ المِلْكُ، ولا يبطُلُ المِلْكُ في القوليِّ إلّا بسببٍ ناقلٍ، والإحياءُ سَبَبٌ فِعْليٌّ، فيكونُ هذا الفَرْعُ ممَّا يدلُّ على أنَّ الأسبابَ الفِعلية أضعفُ من القولية على قاعدةِ مالكٍ رحمه الله، أمَّا الشافعيُّ فلا يُزيلُ المِلْكَ بزوالِ الإحياءِ، فلا مقالَ معه، وكذلك يقولُ مالك: إذا توحَّشَ الصيدُ بعد حَوْزِه، أو الحمامُ بعد إيوائِه، أو النَّحْلُ بعد ضَمِّه بجَبْحِه[1]، يزولُ المِلْكُ في ذلك كُلِّه، وكذلك السمكةُ إذا انفلتَتْ في البحرِ فصادَها غيرُ صائدِها الأول[2].

---

(١) الجَبْح بفتح الجيم ويُثَلَّثُ: خَلِيَّةُ العَسَل.

(٢) انظر «الذخيرة» ٦/ ١٤٩-١٥٠ للقرافي حيث رجَّح مذهب مالكٍ، وقال: وهذا فِقهٌ حسنٌ على القواعدِ فليتأمَّل، ومذهب الشافعيِّ في بادئِ الرأي أقوى وأظْهَر.

الفرقُ السادسُ والثلاثون

بين قاعدةِ تصرُّفه ﷺ بالقضاءِ، وبين قاعدةِ تصرُّفِه بالفَتْوى وهي التبليغُ، وبين قاعدةِ تصرُّفه بالإمامة[1]

اعلَمْ أنَّ رسولَ الله ﷺ هو الإمامُ الأَعظَمُ، والقاضي الأحكَمُ، والمُفْتي الأَعْلَم، فهو ﷺ إمامُ الأئمة، وقاضي القُضاة، وعالمُ العلماء، فجميعُ المناصبِ الدينيةِ فوَّضها الله تعالى إليه في رسالتهِ، وهو أَعظمُ مِنْ كُلِّ مَنْ تَولَّى مَنْصِباً منها في ذلك المنصبِ إلى يوم القيامة، فما مِنْ منصبٍ دينيٍّ إلّا وهو مُتَّصفٌ به في أعلى رُتْبةٍ، غَيْرَ أنَّ غالبَ تصرُّفهِ ﷺ بالتبليغِ، لأنَّ وَصْفَ الرسالةِ غالبٌ عليه، ثم تقعُ تصرُّفاته ﷺ؛ منها ما يكونُ بالتبليغ والفَتْوى إجماعاً، ومنها ما يُجْمِعُ الناسُ على أنه بالقضاء، ومنها ما يُجْمِعُ الناسُ على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلفُ العلماءُ فيه لتردُّده بين رُتْبتَيْن فصاعداً، فمِنهم مَنْ يُغَلِّبُ عليه رُتْبةً، ومنهم مَنْ يُغَلِّبُ عليه أخرى.

---

(١) ذكر القرافيّ هذا الفَرْقَ وتفريعاتهِ في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» ٩٩-١٢١، وأَومأ إليه في «الذخيرة» ٣/ ٤٢١، وقد نوَّه العلاّمة ابن عاشور بهذا الفَرْقِ النَّفيسِ، ونصَّ على أنَّ الإمامَ القرافيَّ هو أوَّلُ من اهتدى إلى هذا التمييزِ النافذِ بين مقاماتِ الأَفعالِ والأَقوالِ الصادرةِ عن رسولِ الله ﷺ، والتفرقةِ بين جميع تصرُّفاته. انظر «مقاصد الشريعة الإسلامية»: ١٣٧. وقد نبَّه الشيخ عبد الفتاح أبو غُدَّة في تعليقه على كتاب «الإحكام»: ٩٩ إلى أنَّ الإمام ابن القَيِّم قد استقى من الإمام القرافيِّ موادَّ هذه المسألة في جملة المسائل الفقهية والنُّكَتِ الحكمية المستفادة من غزوة حنين، انظر «زاد المعاد» ٣/ ٤٨٩-٤٩١.

ثم تصرُّفاتُه ﷺ بهذه الأوصافِ تختلفُ آثارُها في الشريعة، فكلُّ ما قاله ﷺ، أو فَعَله على سبيلِ التبليغ، كان ذلك حُكْماً عامًّا على الثَّقَلَيْن إلى يومِ القيامة، فإن كان مأموراً به، أقدَمَ عليه كلُّ أحدٍ بنفسِه، وكذلك المباحُ، وإن كان مَنْهِيّاً عنه، اجتنبه كلُّ أحدٍ بنَفْسِه، وكلُّ ما تصرَّف فيه عليه السلام بوَصْفِ الإمامةِ، لا يجوزُ لأَحدٍ أن يُقْدِمَ عليه إلّا بإذنِ الإمامِ اقتداءً به عليه السلام، لأنَّ سَبَبَ تصرُّفِهِ فيه بوصفِ الإمامةِ دون التبليغِ يقتضي ذلك، وما تصرَّفَ فيه ﷺ بوَصْفِ القضاءِ لا يجوزُ لأحدٍ أن يُقْدِمَ عليه إلّا بحكمِ حاكمٍ اقتداءً به ﷺ، ولأنَّ السبب الذي لأجلهِ تصرَّف فيه ﷺ بوَصْفِ القضاءِ يقتضي ذلك. وهذه هي الفروقُ بين هذه القواعد الثلاث، ويتحقَّقُ ذلك بأَربع مسائلَ(١).

المسألةُ الأُولى: بَعْثُ الجيوشِ لقتالِ الكُفَّارِ والخوارجِ ومَنْ تَعَيَّن قتالُه، وصَرْفُ أَموالِ بيتِ المالِ في جهاتِها، وجَمْعُها من مَحالِّها، وتوليةُ القُضاةِ/ والولاةِ العامَّةَ، وقِسْمَةُ الغَنائم، وعَقْدُ العهودِ للكُفارِ ذِمَّةً وصُلْحاً، هذا هو شأنُ الخليفةِ والإمامِ الأَعظم(٢)، فمتى فعلَ ﷺ شيئاً من ذلك، ٨٧/ب

---

(١) علَّق ابنُ الشاط على ما مضى من كلام القرافيِّ في هذا الفَرْقِ بقوله: لم يُجَوِّد التعريفَ بهذه المسائل، ولا أوضَحها كُلَّ الإيضاح. والقولُ الذي يوضحُها هو: أنَّ المُتصرِّفَ في الحكمِ الشرعيِّ، إما أنْ يكون تصرُّفُه فيه بتعريفهِ، وإمَّا أنْ يكون بتنفيذه. فإنْ كان تصرُّفه فيه بتعريفهِ، فذلك هو الرسولُ إن كان هو المُبلِّغَ عن الله تعالى، وتصرُّفه هو الرسالةُ، وإلا فهو المُفتي، وتصرُّفه هو الفَتْوى، وإن كان تصرُّفه فيه بتنفيذِه، فإمَّا أن يكونَ تنفيذُه ذلك بفَصْلٍ وقضاءٍ وإبرامٍ وإمضاءٍ، وإما أنْ لا يكونَ كذلك، فإن لم يكن كذلك، فذلك هو الإمامُ، وتصرُّفه هو الإمامة، وإن كان كذلك، فذلك هو القاضي، وتصرُّفه هو القَضاء.

(٢) انظر «الأحكام السلطانية»: ٥١ للماوردي، وقد توسَّع القرافيُّ في تحقيق هذه المسألةِ في كتابه «الإحكام»: ١٠٥.

عَلِمْنا أنَّه تصرَّفَ فيه ﷺ بطريقِ الإمامةِ دونَ غيرِها، ومتى فَصَلَ ﷺ بين اثنين في دَعاوىٰ الأموالِ، أو أحكامِ الأبدانِ ونحوِها بالبيناتِ، أو الأَيْمانِ والنُّكولاتِ ونحوِها، فيُعْلَمُ أنه ﷺ، إنَّما تصرَّفَ في ذلك بالقضاءِ دون الإمامةِ العامةِ وغيرِها، لأنَّ هذا هو شأنُ القَضاءِ والقُضاة. وكُلُّ ما تصرَّفَ فيه ﷺ في العباداتِ بقولهِ، أو بفِعْلهِ، أو أجابَ به سؤالَ سائلٍ عن أمرٍ دينيٍّ، فأجابه فيه، فهذا تصرُّفٌ بالفَتْوى والتبليغ، فهذه المواطنُ لا خفاءَ فيها، وأَمَّا مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل(١).

المسألةُ الثانية: قولُه ﷺ: «مَنْ أَحيا أَرْضاً مَيْتة، فهي له»(٢).

اختلف العلماءُ رضيَ الله عنهم في هذا القولِ: هل تصرَّفَ بالفَتْوى، فيجوزُ لكُلِّ أحدٍ أنْ يُحْيِي، أذِنَ الإمامُ في ذلك الإحياءِ أمْ لا؟ وهو مذهبُ مالكٍ والشافعي رضي الله عنهما(٣)، أو هو تصرُّفٌ منه عليه

---

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةُ الأُولى بقوله: التقسيمُ الذي ذكَرْتُه قد أَتى على ما ذكَره فيها، مع أنَّ ذِكْرَه يعطي ذلك المعنى، لكن ما ذكرتُه من التقسيمِ أمسُّ بالتحريرِ وأَقربُ إلى الإيضاح.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (٣٠٧٣)، والترمذي (١٣٧٨) وتمامهُ: «وليس لعِرْقٍ ظالمٍ حقٌّ» من حديثِ هشام بن عروةَ عن أبيه، عن سعيد بن زيد مرفوعاً، قال الترمذي: وقد رواه بعضُهم عن هشام، عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً.
وأخرجه يحيى بن آدم في كتاب «الخراج»: ٨٤، وصحَّحه العلاّمة أحمد شاكر، واحتجَّ له بغير واحدةٍ من الطرق، من أمثلِها ما أخرجه أبو يوسف في كتاب «الخراج»: ٦٤ من حديث هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، قال أحمد شاكر: وهذا إسنادٌ صحيحٌ غايةٌ في الصحة، فإنَّ أبا يوسف من ثقات المسلمين، وثَّقه النسائي وابن حبَّان. ثم أطال رحمه الله في الاحتجاج للحديث، وانظر لتمام تخريجه «نصب الراية» ٤/ ١٧٠ للزيلعيّ، و«الهداية لتخريج أحاديث البداية» ٨/ ١٧٩ للغُماري.

(٣) انظر «التهذيب» ٤/ ٤٨٩ للبغوي، و«الذخيرة» ٦/ ١٤٩ للقرافيِّ.

السلام بالإمامة، فلا يجوزُ لأحدٍ أنْ يُحْيِيَ إلَّا بإذنِ الإمامِ، وهو مذهبُ أَبي حنيفةَ رحمه الله[1]؟ وأما تَفْرِقةُ مالكٍ بينَ ما قَرُبَ من العِمارةِ، فلا يُحْيا إلّا بإذنِ الإمام، وبين ما بَعُدَ، فيجوزُ بغيرِ إِذْنهِ، فليس من هذا الذي نحنُ فيه، بل من قاعدةٍ أخرى وهي: أنَّ ما قَرُبَ من العُمْرانِ يؤدِّي إلى التشاجُرِ والفتَنِ وإدخالِ الضَّرر، فلا بُدَّ فيه مِنْ نَظَرِ الأئمةِ دَفْعاً لذلك المُتوقَّع كما تقدَّم[2]، وما بَعُدَ من ذلك لا يُتوقَّعُ فيه شيءٌ من ذلك،

---

(١) انظر «فتح باب العناية» ٢/ ٥٥٨ حيث احتجَّ الإمام القاريُّ لمذهبِ أبي حنيفة بحديث معاذٍ مرفوعاً: «ليس للمرءِ إلّا ما طابَتْ نفسُ إمامِه به» وعزاه للطبراني، وضعَّفه الزيلعيُّ في «نصب الراية» ٤/ ٢٩٠، انتهى.
وأما أَبو يوسف ومحمد بن الحسن فقد قالا بقولِ مالكٍ والشافعيِّ، وقد قال أبو يوسف في «الخراج»: ٦٤ في تفسيرِ مذهبِ أَبي حنيفةَ: حُجَّتُه في ذلك أن يقول: الإحياءُ لا يكون إلّا بإذْنِ الإمام؛ أَرأَيْتَ رجليْن أَراد كلُّ واحدٍ منهما أن يختار موضعاً واحداً، وكلُّ واحدٍ منهما منع صاحبَه أيُّهما أحقُّ به؟. . . ، فإنَّما جعل أبو حنيفة إذْنَ الإمام في ذلك هٰهنا فَصْلاً بين الناسِ، فإذا أَذِنَ الإمامُ في ذلك لإنسانٍ كان له أن يُحْيِيَها، وكان ذلك الإذْنُ جائزاً مستقيماً، وإذا منع الإمامُ أحداً كان ذلك المَنْعُ جائزاً، ولم يكن بين الناسِ التشَّاحُّ في الموضعِ الواحدِ، ولا الضِّرارُ فيه مع إذْنِ الإمام ومَنْعِه. وليس ما قال أبو حنيفةَ يردُّ الأَثَرَ، إنَّما ردُّ الأثرِ أن يقول: وإنْ أحياها بإذْنِ الإمام فليست له، فأمَّا مَنْ يقول: هي له، فهذا اتِّباعُ الأَثرِ ولكن بإذنِ الإمام، ليكونَ إذْنُه فَصْلاً فيما بينهم من خصوماتِهم وإضرارِ بعضِهم ببعضٍ.
قال أبو يوسف: أمَّا أنا فأَرى إذا لم يكن فيه ضَرَرٌ على أحدٍ، ولا لأحدٍ فيه خصومةٌ، أنَّ إذْنَ رسولِ الله ﷺ جائزٌ إلى يوم القيامة، فإذا جاءَ الضَّرَرُ فهو على الحديث: «وليس لعِرْقٍ ظالمٍ حقٌّ» انتهى كلامُه، وقد نقلتُه على ما فيه من طولٍ لنفاسته وإيمائهِ إلى أنَّ اختلافَ الفقهاء إنَّما هو في الأغلبِ اختلافٌ في المدارك وطرائق التفقه، لا أنَّهم قصدوا إلى مَحْضِ المخالفةِ.

(٢) عبارةُ القرافيِّ في «الإحكام»: ١١١: إنَّ إحياءَ ما قَرُبَ يحتاجُ إلى النظرِ في تحريرِحريمِ البلد، فهو كتحريرِ الإعسارِ في فَسْخِ النكاح، وكلُّ ما يَحتاجُ لنظرٍ وتحريرٍ فلا بُدَّ فيه من الحكَّام.

فيجوز. ومذهبُ مالكٍ والشافعيِّ في الإحياءِ أرجَحُ، لأنَّ الغالبَ في تصرُّفهِ ﷺ الفُتيا والتبليغُ، والقاعدةُ: أنَّ الدائرَ بين الغالبِ والنادر، إضافتُه إلى الغالبِ أَوْلى[1].

المسألةُ الثالثة: قولُه ﷺ لهندِ بنتِ عُتْبةَ، امرأةِ أبي سفيان لما قالت له ﷺ: إنَّ أبا سفيان رجلٌ شَحيحٌ؛ لا يُعطيني وولدي ما يَكفيني. فقال لها عليه السلام: «خُذي لك ولولدِك ما يَكفيكِ بالمعروف»[2].

اختلف العلماءُ في هذه المسألة، وهذا التصرُّفِ منه عليه السلام: هل هو بطريقِ الفَتْوى، فيجوزُ لكُلِّ مَنْ ظَفِرَ بحَقِّه أو بجِنْسه أن يأخُذَه بغيرِ عِلْمِ خَصْمِهِ به؛ مشهورُ مذهبِ مالكٍ خِلافُه، بل هو مذهبُ الشافعيِّ[3]، أو هو تصرُّفٌ بالقَضاءِ، فلا يجوزُ لأَحدٍ أنْ يأخُذَ جِنْسَ حَقِّه، أو حَقَّه إذا

(١) علَّق ابن الشاط على المسألةِ الثانية بقوله: ما قاله فيها ظاهرٌ، وما رجَّحَ به مذهبَ مالكٍ والشافعيِّ راجحٌ والله تعالى أعلم. وما قاله بَعْدُ إلى آخرِ الفَرْقِ صحيحٌ ظاهرٌ، والله أعلم.

(٢) أخرجه البخاري (٢٢١١)، (٥٣٦٤)، ومسلم (١٧١٤)، والنسائي ٨/ ٢٤٦، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٢٥٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٣) انظر «الذخيرة» ٣/ ٤٢١-٤٢٢ للقرافي، و«إغاثة اللهفان» ٢/ ٧٥ لابن القَيِّم حيث بسط القول في مسألة الظَّفرِ، واستوفى خَمْسةَ أقوالِ الفقهاءِ في هذه المسألة، واختار أنه إن كان سبب الحقِّ ظاهراً، كالنكاح، والقرابة، وحقِّ الضيف، جاز للمُستحقّ الأَخْذُ بقَدْرِ حَقِّه، كما أذِنَ فيه النبيُّ ﷺ لهند أن تأخذَ من مالِ أبي سفيان ما يكفيها ويكفي بَنيها، . . . ، وإنْ كان سببُ الحقِّ خَفِيّاً، بحيثُ يُتَّهَمُ بالأَخْذِ، ويُنْسبُ إلى الخيانةِ ظاهراً، لم يكن له الأَخْذُ وتعريضُ نَفْسِه للتهمةِ والخيانة، وإنْ كان في الباطنِ آخذاً حقَّه، كما أنه ليس له أن يتعرَّضَ للتهمةِ التي تُسَلِّطُ الناسَ على عِرْضِه، وإن ادَّعى أنه مُحِقٌّ غيرُ مُتَّهم. وهذا القولُ أصحُّ الأقوالِ وأسدُّها، وأَوْفَقُها لقواعدِ الشريعةِ وأُصولِها، وبه تجتمع الأَحاديث.

تعذَّرَ أخْذُه من الغريمِ إلّا بقضاءِ قاضٍ، حكى الخَطَّابيُّ[1] القولين عن العلماء[2]. في هذا الحديثِ حُجَّةُ مَنْ قال: إنَّه بالقضاء، أَنَّها دَعوى في مالٍ على مُعيَّنٍ، فلا يدخلُه إلّا القضاءُ، لأنَّ الفَتاوى شأنُها العُمومُ، وحُجَّةُ القولِ بأنَّها فَتْوى ما رُوِي/ أنَّ أبا سفيانَ كان بالمدينة، والقضاءُ على الحاضرين مِنْ غيرِ إعلامٍ ولا سماعِ حُجَّةٍ لا يجوزُ، فتعيَّنَ أنه فَتْوى، وهذا هو ظاهرُ الحديث. ٨٨/أ

المسألةُ الرابعة: قولُه ﷺ: «مَنْ قتلَ قتيلاً فله سَلَبُه»[3].

اختلفَ العلماءُ في هذا الحديثِ: هل تصرَّفَ فيه ﷺ بالإمامة، فلا يستحقُّ أَحَدٌ سَلَبَ المقتولِ إلّا أَن يقولَ الإمامُ ذلك، وهو مذهبُ مالكٍ، فخالفَ أَصْلَه فيما قاله في الإِحياء[4]، وهو أنَّ غالبَ تصرُّفه ﷺ بالفَتْوى، فينبغي أن يُحْمَلَ على الفُتْيا عَمَلاً بالغالب، وسببُ مخالفتِه لأَصْلهِ أمور:

منها أنَّ الغنيمةَ أَصلُها أن تكونَ للغانمين لقولهِ عز وجل: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] وإخراجُ السَّلَبِ من ذلك خلافُ هذا الظاهر[5].

---

(١) إمامُ الشافعية في زمانه، أبو سليمان حَمْدُ بن محمد الخطابيُّ البُسْتي، صاحبُ التصانيف النافعة المباركة، وأجلُّها «معالم السنن» و«أعلام الحديث»، و«غريب الحديث» و«شأن الدعاء» وغيرها، مات سنة (٣٨٨هـ)، له ترجمة في «وفيات الأعيان» ٢/ ٢١٤، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ ٢٣، و«طبقات السبكي» ٣/ ٢٨٢.

(٢) «معالم السنن» ٤/ ١٥٠ والذي حكاه الخطَّابي هو القضاءُ على الغائب فقط.

(٣) أخرجه البخاري (٣١٤٢)، ومسلم (١٧٥١) وغيرهما من حديث أَبي قتادة، وصحَّحه ابنُ حبان (٤٨٠٥) وفيه تمامُ تخريجه.

(٤) يعني إحياء الموات كما مرَّ سابقاً.

(٥) قال القرافيُّ في «الإحكام»: ١١٨: فالآيةُ تقتضي أنَّ السَّلَبَ فيه الخُمُسُ لله عزَّ وجلَّ، وبقيَّتُه للغانمين، والآيةُ متواترة والحديثُ آحاد، والمتواترُ مُقَدَّمٌ على =

ومنها: أنَّ ذلك رُبما أفسدَ الإخلاصَ عند المجاهدين، فيقاتلون لهذا السَّلَبِ دُونَ نَصْرِ كَلمةِ الإسلام.

ومن ذلك: أنه يُؤدِّي إلى أنْ يُقْبلَ على قَتْلِ مَنْ له سَلَبٌ دون غيرِه، فيقعُ التخاذلُ في الجيش، وربما كان قليلُ السَّلَبِ أَشدَّ نكايةً على المسلمين، فلأَجْلِ هذه الأسبابِ تُرِكَ هذا الأصلُ[1]، وعلى هذا القانونِ وهذه الفُروق يتخرَّجُ ما يَرِدُ عليك من هذا الباب من تصرُّفاته ﷺ، فتأمَّلْ ذلك فهو من الأصولِ الشرعية[2].

= الآحاد. كذا قال، وتُعقِّبَ بأنَّ الحديث خاصٌّ فيُخَصُّ به عمومُ الآية وإنْ كان خَبَرَ واحد.

(١) عبارةُ القرافي في «الإحكام»: ١١٨: إنَّ إباحةَ هذا تُفْضي إلى فسادِ النِّياتِ، وأن يحمِلَ الإنسانُ بنَفْسِه على قِرْنهِ من الكفَّارِ لما يَرى عليه من السَّلَب، فربما قتله الكافرُ وهو غيرُ مخلصٍ في قتالهِ، فيدخل النارَ، فتذهبُ النَّفْسُ والدين. وهذه مَزلَّةٌ عظيمةٌ تقتضي أن يُتْركَ لأجْلها الحديثُ، لأن الآحادَ قد تُتْرَكُ للقواعدِ، لا سيَّما والحديثُ لم يُتْرَك، وإنَّما حملناه على حالةٍ وهو أن يُجْعَلَ من بابِ التصرُّفِ بالإمامة، فإذا قاله الإمامُ صحَّ. انتهى.

وقد رجَّح ابن دقيق العيد مذهب الإمام مالك في هذه المسألة في «شرح عمدة الأحكام» ٢/ ٣٠٧.

(٢) وأمرٌ رابعٌ ذكره القرافيُّ في «الإحكام»: ١١٩ وهو الاستدلالُ على صَرْفهِ للتصرُّف بالإمامة. وذلك أنَّ هذا القول منه ﷺ يتبادر للذهنِ منه أنَّه إنَّما قاله ﷺ لأن تلك الحالةَ كانت تقتضي ذلك ترغيباً في القتال، فلذلك نقول: متى رأى الإمامُ ذلك مصلحةً قاله، ومتى لا تكونُ المصلحةُ تقتضي ذلك لا يقوله، ولا نعني بكَوْنهِ تصرُّفاً بالإمامةِ إلَّا هذا القَدْر.

الفرقُ السابعُ والثلاثون

بين قاعدةِ تعليقِ المُسبَّباتِ على المشيئةِ

وقاعدةِ تعليقِ سَبِبيَّةِ الأسبابِ على المشيئة

فالأَولُ عندنا غيرُ قادح، ولا يؤثِّرُ إلَّا في اليمينِ بالله تعالى دُونَ الطلاقِ والعَتاقِ وغيرِهما، وعند الشافعيِّ رضي الله عنه هو مؤثِّرٌ في الجميع، وفَرَّقَ بين قوله: أنتِ طالقٌ إنْ دخلتِ الدارَ إن شاءَ الله، ويُعيدُ الاستثناءَ على الدخول، فلا يلزَمُ الطلاق، أو على الطلاق فيلزَم، وإذا قال: إنْ كَلَّمْتِ زيداً، فعليَّ الحجُّ إلى بيتِ الله الحرامِ إن شاءَ الله، فلا يلزَمُه شيءٌ إن أعادَ الاستثناءَ على كلامِ زيد، ويلزَمُ إنْ أعادَه على الحجِّ. وبَسْطُ ذلك قد تقدَّمَ في الفَرْقِ بين الشرطِ اللغويِّ وغَيْرِه من الشروط[1]، فيُطالع من هنالك مبسوطاً مستوفىً محرَّراً في غاية البيان والجَوْدة، فلا حاجةَ إلى التطويلِ بإعادتهِ.

---

(١) تقدَّم في الفرقِ الثالث.

الفرقُ الثامنُ والثلاثون

بين قاعدة النهيِ الخاص، وبينَ قاعدةِ النهيِ العام

هذان النَّهيانِ على هذا التفسيرِ ينقسمان ثلاثةَ أقسام:

القسمُ الأول: أن يتضادا ويتنافيا كقولهِ: لا تقتلوا بني تميم، لا تُبْقوا مِن رجالِهم أحداً حياً، فحُكْمُ هذا القسمِ أن يُقَدَّمَ الخاصُّ على العام، ويُبْنىٰ العامُّ عليه، فيُقْتَلُ رجالُهم دون غيرِهم على القاعدةِ في تقديمِ الخاصِّ على العامِّ في النصوص المتعارضة وغيرها/ من الأدلة. ٨٨/ب

القسمُ الثاني: أن لا يتضادا، ولا يكونَ لأحدِهما مناسبةٌ يَختَصُّ بها دونَ الآخرِ، كقولهِ تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام:١٥١]، لا تقتلوا الرجالَ، فهذان من قاعدةِ ذِكْرِ بعضِ العامِّ. الصحيحُ عند العلماء: أنه لا يُخَصِّصُه، كان نَهْياً أو أمراً أو خبراً، فإنَّ جُزءَ الشيءِ لا يُنافيه، وقيل على الشذوذ: إنّه يُخَصِّصُه من طريقِ المفهوم، فإنَّ ذِكْرَ الرجالِ يقتضي مفهومُه قَتْلَ غيرِهم.

القسمُ الثالث: أن لا يتنافيا، ويكونَ لأحدِهما مناسبةٌ تَخُصُّه في مُتَعلَّقِه، وفيه ثلاثُ مسائل:

المسألةُ الأولى: كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣]، وقولهِ تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥]، فيُضْطرُّ المُحْرِمُ إلى أَكلِ الميتةِ، أو الصَّيد. قال مالكٌ: يأكلُ المَيْتةَ ويتركُ الصَّيْدَ، لأنَّ كِلَيْهما، وإن كان مُحَرَّماً إلَّا أنَّ تحريمَ الصيدِ له مُناسبةٌ بالإحرام، ومفسدَتُه التي اعتمدَها النَّهْيُ إنما هي في الإحرام، وأَما مفسدةُ أَكْلِ المَيْتةِ، فذلك أَمرٌ عامٌّ لا تعلُّقَ له بخصوصِ الإحرام، والمناسبُ إذا

كان لأمرٍ عامٍّ وهو كونُها مَيْتةً لا يكونُ بينَه وبينَ خُصوصِ الإحرام منافاةٌ ولا تعلُّق، والمنافي الأخَصُّ أَوْلى بالاجتناب.

ونظيرُه من العُرْفِيات: مَنْ هو عدوٌّ لقبيلتك أو مِلَّتِك، وآخَرُ عدوٌّ لك في نفسك دونَ غيرِك، فإنَّ حَذَرَك يكونُ من عدوِّك الخاصِّ بك أشدَّ، واجتنابُك له أكثَرَ، وألْيَقَ بك، فإنَّ تسلُّطَه عليكِ أعظَمُ، وأما عدوُّ مِلَّتِك، فإنه لا يلاحظُ خُصوصَك في عداوتهِ، بل رُبما مالَ إليك دون أهلِ مِلَّتِك لأمرٍ يجدُه فيك دونهم، وأما عدوُّك، فلو تركَ الناسَ كلَّهم ما تركَك، وكذلك غريمٌ لا يطالبُ إلّا أَنْتَ، وغريمٌ يطالبُ جماعةً أنت منهم، تجدُ في نفسك أَلَمَك من المُطالبِ لك وحدَك أشدَّ، فكذلك هذه المفاسدُ الشرعيةُ، الخاصُّ منها يكون أَشدَّ اجتناباً.

المسألةُ الثانية: إذا لم يَجِد المُصلِّي ما يستُره إلّا حريراً أو نَجَساً.

قال أصحابُنا: يُصلِّي في الحريرِ ويتركُ النَّجَس[1]، لأنَّ مفسدةَ النجاسةِ خاصَّةٌ بالصلاة بخلافِ مَفْسَدةِ الحرير؛ لا تعلُّقَ لها بخصوصِ الصلاةِ، ولا منافاةَ بينهما، وإن كانت المفسدةُ والمنافاةُ حاصلةً لكن لأمرٍ عامٍّ يتعلَّقُ بحقيقةِ الحريرِ، لا بخُصوصِ الصلاة.

فإن قُلْتَ: إذا كانت مفسدةُ الشيءِ تثبتُ في جميعِ الأحوال، ومفسدةُ غيرِه لا تثبتُ إلَّا في حالةٍ، دلَّ ذلك على أنَّ اعتناءَ صاحبِ الشرعِ بما تَعمُّ مفسدتُه جميعَ الأحوالِ أقوى، وأنَّ المفسدةَ أعظم، والقاعدةُ: إذا تعارضت المفسدةُ/ الدنيا، والمفسدةُ العليا فإنَّا ندفَعُ العُليا بالتزامِ الدنيا[2]، كما تُقْطَعُ اليدُ المتأكِّلة لبقاءِ النفس، لأنَّ مفسدتَها أعظمُ وأشملُ، فكذلك ههنا مفسدةُ الحريرِ أعظَمُ وأشمَل، فكان اجتنابُه أَوْلى من اجتناب الجنس. ‏٨٩/أ

(١) انظر «الذخيرة» ٢/ ١١٠.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ١٣٠.

قلتُ: نُسلِّمُ أَنَّ المفسدةَ إذا كانت أعظمَ وأشمَلَ، تكونُ أَوْلى بالاجتنابِ، لكنَّ ذلك حيثُ تكونُ المفسدةُ لا تعلُّقَ لها بخصوصِ الحال، بل هي في تلك الحقائقِ من حيثُ هي هي، أما إذا كان لها تعلُّقٌ بخُصوصِ الحالِ، فنَمْنعُ تقديمَ الأعمِّ والأشملِ عليها.

المسألةُ الثالثة[1]: وقع في المَذْهبِ مسألةٌ مُشْكِلة، وهي: أنَّ مَن استأجرَ دابةً إلى بلدٍ مُعيَّنٍ، فتجاوز بها تلك البلدةَ مُتَعدِّياً، فإنَّ لربِّها تضمينَه الدابةَ، وإنْ ردَّها سالمة، والغاصبُ إذا تعدَّى بالغصبِ في الدابة وردَّها سالمةً، لا يكونُ لربِّها تضمينُه إجماعاً، وغايةُ هذا المتعدِّي أن يكونَ كالغاصب، والغاصبُ إذا ردَّ المغصوبَ لا يضمَن، فكذلك هذا المتعدِّي[2]. ورامَ بعض الفقهاء تخريج هذه المسألة على هذه القاعدة، بأن قال: النَّهْيُ عن الغصبِ نَهْيٌ عامٌّ لا يختصُّ بحالة، ولا بعَيْنٍ دونَ عَيْن، وهٰهُنا في هذا المتعدِّي وُجِد نَهْيٌ خاصٌّ بطريقِ اللزومِ، لأنه لمَّا آجَره إلى الغايةِ المعيَّنة، وحدَّد له الغايةَ، فقد نهاه أن يُجاوزَها، فالزائدُ على هذه الغايةِ فيه نَهْيٌ يخصُّه، ويتعلَّقُ بخصوصِ هـذه الدابةِ دونَ غيرها، وبهذه الغايةِ دونَ غيرها، والقاعدةُ: أنَّ النهيَ الخاصَّ بالحالةِ المُعيَّنةِ مما هو عامٌّ، لا يتعلَّقُ بخصوصِ تلك الحالة، فهذا فَرْقُ بين الغاصب والمُتعدِّي[3]، فلا يلزمُ من عدم تضمينِ الغاصبِ

(١) انظر هذه المسألة في «الفروق الفقهية»: ١١٩ لأبي الفضل الدمشقي.

(٢) انظر «بداية المجتهد» ٧/ ٤٨٠، و«الذخيرة» ٨/ ٢٥٧، وضعَّف ابن رُشد منزعَ الإمام مالك في تشبيهه بالغَصْب.

(٣) لأبي الفضل الدمشقي مَنْزِعٌ آخَرُ في هذه المسألة حيث بنى الفرق بينهما على أن هؤلاء ليس عليهم ضمانٌ في الأصل فيما في أيديهم، وإنما هو على ما قبضوه فلم يكن لهم الخراج لسقوط الضمان، والغاصبُ ضامن فكان له الخراجُ بالضمان، فلم يكن عليه شيءٌ في الركوب، وأيضاً فإن هؤلاء خانوا بعد أن ائتمنوا فغُلِّظَ =

مع الردِّ أن لا يضمَنَ المتعدِّي مع الردِّ لقوَّةِ النهي في حقِّه، ويَرِدُ عليه أسئلة:

أحدُها: أنَّ القاعدةَ إنما هي في التعارض، ولم يقَعْ ههُنا تعارض، فلم يجتمِع نهيُ الغصبِ، ونَهْيُ التعدي، وقُدِّم أحدُهما على الآخر، بل انفرد نَهْيُ المتعدِّي وحده في هذه الصورة.

وثانيها: أنَّ النهيَ الخاصَّ هٰهُنا نَهْيُ آدميّ، والنَّهْيُ العامُّ نَهْيُ الله تعالى، فلا يُرَجَّحُ نَهْيُ الآدميِّ لخصوصِه على نَهْيِ الله تعالى مع عُمومه، بل لا اعتبارَ بنَهْيِ العبدِ أصلاً، ،إنما تنبني الشرائعُ على نَهْيِ الله تعالى وأَمْرِه.

فإنْ قُلْتَ: إذا نَهىٰ العبدُ عن الانتفاعِ بمُلْكه في غايةٍ معينة، أو في حالةٍ معينة، فإنَّ نَهْيَ الله تعالى يصحبُه في تلك الغاية، وفي تلك الحالة، فنحنُ في الحقيقةِ إنما رجَّحْنا بين نهيَيْن لله تعالى: أحدُهما خاصٌّ، والآخَرُ عام.

قلتُ: هذا كلامٌ صحيح، ولكنَّ النهيَ الذي صَحِبَ نَهْيَ العبد ههنا، هو نَهْيٌ عامٌّ، وهو نَهْيُ/ الغَصْبِ بِعَيْنِهِ، فإنَّ الله تعالى حَرَّمَ الانتفاعَ بالأملاكِ والأموالِ إلّا برضا أَربابها، فأيُّ حالةٍ لم يوجَدْ فيها الرضا، يكونُ ذلك النهيُ مُتحقِّقاً، فيكونُ نَهْيُ الله تعالى بعد الغايةِ هو ذلك النَّهْيَ العامَّ الذي استثنى منه حالةَ الرضا دون غيرها، وهذا هو عَيْنُ نَهْيِ الغصبِ الذي هو [النهيُ] العامُّ، وهذه صورةٌ من صُوَرِهِ، وهو المصرَّحُ به في قوله عليه السلام: «لا يحلُّ مالُ امرىءٍ مُسْلمٍ إلّا عن طِيبِ

٨٩/ ب

= أمرُهم، والغاصبُ لم يكن مؤتمناً بحال. قال: وهذا قولُ شيخنا أبي بكرٍ الأبْهريِّ. انظر «الفروق الفقهية»: ١١٩-١٢٠.

نَفْسِه»[١] فاستثنى حالةَ الطيبِ عن النَّهْي العام، وبقي ما عدا حالةَ طيبِ النفسِ مُندرجاً تحت النهيِ العام، وهو بعينهِ نَهْيُ الغصب، فظهر أَنَّ التخيُّلَ الذي قاله من تعارضِ نَهْيَيْن شرعيين باطل.

وثالثُها: إذا قِسْنا تَرْكَ الضمانِ في هذه الصورة على تَرْكِ الضمانِ في صورةِ الغصب، كان القياسُ صَحيحاً سالِماً عن المُعارض، ولو قِسْنا هنالك الحريرَ على النَّجَسِ، أو الميتة على الصيدِ، فتُرِكَ الجميعُ، أدَّى ذلك إلى هلاك المُحْرِم بالجوعِ، وبقاءِ المُصَلِّي عُرْياناً، وهذه مفسدةٌ تُعارِضنا في قياسِنا، وتمنَعُ منه، فكيف نُسوِّي بين موضعٍ لا معارضَ للقياسِ فيه، وبين موضعٍ للقياسِ فيه معارضٌ أقوى منه أو قادحٌ فيه[٢]؟

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) صحَّح ابن الشاط كلام القرافيِّ في الفرقِ الثامن والثلاثين إلى آخرِ الفرقِ السادس والأربعين.

الفرقُ التاسع والثلاثون

بين قاعدةِ الزواجرِ، وبين قاعدة الجوابر[1]

وهاتانِ قاعدتانِ عظيمتان. وتحريرُهما: أنَّ الزواجرَ تعتمدُ المفاسدَ، فقد يكونُ معها العصيانُ في المُكلَّفين، وقد لا يكون معها عصيان، كالصبيانِ والمجانين، فإنَّا نزجرُهم ونؤدِّبُهم، لا لعصيانِهم بل لدَرْءِ مفاسدِهم واستصلاحِهم، وكذلك البهائم.

ثم[2] هي قد تكون مُقدَّرةً كالحدود، وقد لا تكونُ كالتعازير.

وأمَّا الجوابرُ، فهي مشروعةٌ لاستدراكِ[3] المصالحِ الفائتة، والزواجرُ مشروعةٌ لدَرْءِ المفاسدِ المُتوقَّعة، ولا يُشْترطُ في حَقِّ مَنْ يتوجَّهُ في حَقِّه الجابرُ أن يكونَ آثِماً، ولذلك شُرِعَ مع العَمْد، والجهل والعِلْم، والنِّسيان والذِّكرِ، وعلى المجانين والصبيان، بخلافِ الزواجر، فإنَّ مُعْظَمَها على العُصاةِ زَجْراً لهم عن المعصية، وزَجْراً لمن يُقْدِمُ بَعْدُ على المعصية، وقد تكونُ مع عدمِ العِصيان كما تقدَّم تمثيلُه بالصبيان، وكذلك قتالُ البُغاة دَرْءاً لتفريقِ الكلمةِ مع عَدَمِ التأثيم، لأنَّهم متأوِّلون[4].

---

(١) هذا الفرقُ مستفادٌ من كلام الإمام عز الدين بن عبد السلام الذي عقد فصلاً كبيراً بعنوان «قاعدة في الجوابر والزواجر» في «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٣-٢٧٤، وسيأتي فرق آخر مقصورٌ على الزواجر والجوابر في فريضة الحج.

(٢) في الأصل: بل، وصوابُه من المطبوع.

(٣) في الأصل: لاستبدال، وصوابُه من المطبوع.

(٤) هذا مُقَيَّدٌ بألّا يكونوا من أهل البِدَع، قال الموفَّق في «المغني» ١٢/ ٢٥٦: والبُغاةُ إذا لم يكونوا من أهلِ البِدَعِ ليسوا بفاسقين، وإنَّما هم مخطئون في تأويلهم، ثم ذكر أنَّ أبا حنيفة فسَّقهم بمُجَرَّدِ البَغْيِ والخروجِ على الإمام.

وقد اختُلفَ في بعضِ الكفارات: هل هي زواجرُ لما فيها من مشاقِّ تحمُّلِ الأموال وغيرها، أو هي جوابرُ لأنها عِباداتٌ لا تصحُّ إلّا بنيات؟ وليس التقرُّبُ إلى الله زَجْراً بخلافِ الحُدودِ والتعزيرات، فإنها ليست قُرُباتٍ، لأنها/ ليست فِعلاً للمزجورين، بل يفعلُها الأئمةُ بهم. ٩٠/أ

ثم الجَوابرُ تَقَعُ في العباداتِ، والنفوسِ، والأعضاء، ومنافعِ الأعضاء، والجراحِ، والأموال، والمنافع.

فجوابرُ العباداتِ كالتيمُّمِ مع الوضوء.

وسجودِ السَّهْوِ للسُّنَنِ.

وجهةِ السفرِ في الصلاةِ مع الكعبة، .

وجِهَةِ العدوِّ في الخوفِ مع الكعبة إذا ألجأت الضرورةُ إلى ذلك.

وصلاةِ الجماعة لمن صلَّى وحدَه لأنه يجبرُ ما فاته من فضيلةِ الجماعة بالإعادةِ في جماعةٍ أخرى.

وأَخْذِ النقدَيْن مع دون السنِّ الواجبِ في الزكاة، أو زيادةِ السنِّ في ابن اللَّبونِ[١] مع وَصْفِ الأُنوثةِ الفائت في بنت المخاض.

والإطعامِ لمن أخَّر قضاءَ رمضانَ عن سَنَتِهِ إلى بعد شَعبان، أو لم يصُمْ لعجزِه.

والصيام والإطعام والنُّسُكِ في حَقِّ من ارتكبَ محظوراً من محظوراتِ الحج، أو الدمِ لتَرْكِ الميقاتِ، أو التلبيةِ، أو شيءٍ من واجبات الحج ما عدا الأركانَ، أو العملِ في التمتُّع، أو القِرانِ، وجَبْرُ الدمِ بصيامِ ثلاثةِ أيامٍ في الحجِّ، وسبعةٍ في غيره.

---

(١) وهو ولدُ الناقة إذا استكمل السنة الثانية ودخل في الثالثة.

وجَبْر الصيدِ في الحَرَمِ، أو الإحرام بالمِثْلِ، أو الإطعامِ، أو الصيام، أو الصيدِ المملوك بذلك لحقِّ الله تعالى بقيمته لحقِّ الآدميِّ المالك، وهو مُتْلَفٌ واحدٌ جُبِرَ ببدَلَيْن، فهو من نوادرِ المجبورات، ولم يُشْرَعْ لشَجَر الحرمِ جابرٌ خلافاً للشافعي.

واعلمْ أنَّ الصلاةَ لا تُجْبَرُ إلَّا بعَمَلٍ بَدَنيّ. ولا تُجْبَرُ الأموالُ إلَّا بالمال. ويُجْبَرُ الحجُّ والعُمْرةُ والصَّيْدُ بالبَدَنيِّ والماليّ معاً ومُفْتَرقيْن، والصومُ بالبدنيِّ بالقضاءِ وبالمالِ في الإطعام.

وأما جوابرُ المال، فالأصلُ أن يُؤْتى بعَيْنِ المالِ مع الإمكانِ، فإن أتى به كاملَ الذاتِ والصفاتِ، بَرِىءَ من عُهْدتهِ، أو ناقصَ الأوصافِ، جُبِرَ بالقيمة، لأنَّ الأوصافَ ليست مِثْلِيةً إلّا أن تكونَ الأوصافُ تُخِلُّ بالمقصود من تلك العَيْنِ خَللاً كثيراً، فإنه يضمَنُ الجملةَ عندنا خلافاً كثيراً، فإنه يضمَنُ الجملةَ عندنا خلافاً للشافعي، كمَنْ قطع ذَنَبَ بغلةِ القاضي ونحوِه، فإنه يتعذَّرُ بعد ذلك ركوبُها على ذوي الهَيْئات.

وكذلك ضَمَّنَه أصحابُنا المغصوبَ إذا ذبحَ الشاةَ، أو طحنَ القمحَ، أو ضرب الفضةَ دراهمَ، أو شَقَّ الخَشَبةَ ألواحاً، أو زرع الحِنْطَةَ ونَحْوَ ذلك.

وقال الشافعي: بل له أَخْذُ عَيْن ماله حيثُ وَجَده، وعند أصحابِنا: للغاصبِ مَنْعُه ممَّا وجدَه من ماله في هذه الصورة، والأولُ أَنْظَرُ وأَقْربُ للقواعد.

وأما إن جاءَ بها ناقصةَ القيمةِ في بعضِ المواطن، لم يضمَنْ، لأنَّ الفائتَ رغباتُ الناسِ، وهي غيرُ مُتَقَوَّمَةٍ في الشرع، ولا قائمةٌ بالعين. وتُجْبَرُ الأموالُ المِثْلِيَّةُ بأَمثالِها، لأنَّ المِثْلَ أَقْرَبُ إلى رَدِّ العَيْنِ الذي هو الأصلُ من القيمة، وقد خُولِفَتْ هذه القاعدةُ في صورتين: في لَبن

٩٠/ب المُصَرَّاة[1] لأَجْلِ اختلاطِ لبنِ البائعِ بلبنِ المشتري، وعدمِ تمييزِ/ المقدار، وفي مَنْ غَصَبَ ماءً في المعاطش، فإنَّ جماعةً من العلماء يُضَمِّنونه القيمةَ في محلِّ غَصْبه.

وأمَّا المنافعُ، فالمُحرَّمُ منها لا يُجْبَرُ احتقاراً لها كالمِزْمارِ ونحوِه، كما لم تُجْبَر النجاساتُ من الأعيانِ، واستُثْنِيَ من ذلك مَهْرُ المزنيِّ بها كُرْهاً، تَغْليباً لجانبِ المرأة، فإنها لم تَأْتِ مُحَرَّماً، والظالمُ أحقُّ أن يُحْمَلَ عليه، ولأنه كالغاصبِ لسُكْنى دارٍ[2]. ولم يُجْبَر اللُّواطُ لأنه لم يُقَوَّمْ قَطُّ في الشرع، فأَشْبه القُبْلَةَ والعِناق.

وغَيْرُ المُحَرَّمِ، منه ما يُضْمَنُ بالعقودِ الصحيحةِ والفاسدة، والفواتِ تحتَ الأَيدي المُبْطلة.

ولا تُضْمَنُ منافعُ الحُرِّ بحَبْسِه، لأنَّ يدَه على منافعِه، فلا يُتَصَوَّرُ فَواتُها في يد غيره.

ومنافعُ الأَبضاعِ تُضْمَنُ بالعَقْدِ الصحيحِ والفاسد، والشُّبْهةِ والإكراه، ولا تُجْبَرُ بالفواتِ تحتَ الأيدي العادِيَة، والفَرْقُ أنَّ قليلَ المنافع يُجْبَرُ بالقليلِ من الجابر، وكَثيرُها بكثيرِه، وضَمانُ البُضْعِ بمَهْرِ المِثْلِ، وهو

---

(١) وهي البهيمة من الأنعامِ يُحْقَنُ اللبنُ في ضَرْعِها أياماً حتى يُوهمَ ذلك أنها ذاتُ لبنٍ غزير، وهو محرَّمٌ بقوله ﷺ: «لا تُصِرُّوا الإبلَ والغَنم، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرَين بعد أن يَحْلبَها، فإنْ رَضِيَها أمسكها، وإنْ سَخِطَها ردَّها وصاعاً من تَمْرٍ» أخرجه البخاري (٢١٥٠)، ومسلم (١٥١٥) واللفظ له من حديث أبي هريرة، وصحَّحه ابن حبَّان (٤٩٧٠) وفيه تمامُ تخريجه.

(٢) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٦٩-٢٧٠ حيث بسط الإمام ابن عبد السلام هذه المسائل وعلَّلها، واختصرها القرافي اختصاراً غير دقيق.

يُسْتَحقُّ بمُجَرَّدِ الإيلاج، فلو جُبِرَ بالفَواتِ لوجَب ما لا يُمْكِنُ ضَبْطُه فَضْلاً عن القدرةَ عليه، فإنَّ كلَّ ساعةٍ يفوتُ فيها من الإيلاجات شيءٌ كثيرٌ جدّاً، وإيجابُ مِثْلِ هذا بعيدٌ من قواعدِ الشرع.

وأما النفوسُ، فإنَّها خارجةٌ عن هذه القوانين لمصالحَ تُذْكَرُ في الجنايات.

فروعٌ ثلاثة في الزواجر:

الأول: الحنفيُّ إذا شربَ يَسيرَ النَّبيذِ، قال الشافعي: أحدُّه وأَقبلُ شهادتَه. أما حَدُّه فلدَرْءِ المَفسدةِ في التسبُّبِ لإفسادِ العقل، وأما قَبولُ شَهادته، فلأنه مُقلِّد أو مجتهدٌ، وكلاهما غيرُ عاصٍ، لأنَّ حُكْمَ الله تعالى عليهما ما أدَّى إليه الاجتهاد[1].

وقال مالك: أَحدُّه، ولا أَقْبلُ شهادتَه. أمَّا حَدُّه، فللمَفْسدةِ والمعصيةِ معاً بسببِ أنَّ إباحةَ اليسيرِ من النبيذِ على خلافِ القياسِ الجَليِّ، [والقياسُ الجَليُّ يقتضي تحريمَه قياساً على][2] الخَمرِ بجامع الإسكار، وعلى خلافِ النصوصِ الصريحةِ كقوله عليه السلام: «ما أسكَر كثيرُه فقليله حرام»[3]، وعلى خلاف القواعد، لأنَّ القواعدَ تقتضي صيانةَ العُقول، ومَنْعَ التسبُّبِ لإفسادِها، والحُكْمُ الذي يكونُ على خلافِ أحد هذه الأمورِ إذا قضى به القاضي يُنْقَضُ قَضاؤه، وما لا يُقَرُّ مع قَضاءِ القاضي

---

(١) انظر «القواعد الكبرى» ١/ ٢٩٠ حيث تعرَّض لهٰذه المسألة.

(٢) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٣) أخرجه ابن ماجه (٣٣٩٣)، وأبو داود (٣٦٨١) وغيرهما، وحسَّنه الترمذي (١٨٦٥) من حديثِ جابر بن عبد الله، وهو في «شرح معاني الآثار» ٤/ ٢١٧، و«السنن الكبرى» ٤/ ٢١٧، وفي الباب عن علي وعائشة وابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم، وقد تتبَّع هذه الطرُقَ الحافظ الزيلعي في «نصب الراية» ٤/ ٣٠١.

وتأكُّدِه بالقضاء، ولا نقِرُّه شَرْعاً مع التأكُّدِ، فأَوْلى أن لا نُقِرَّه شَرعاً مع عدم التأكُّد، وما لا يُقَرُّ شَرْعاً ليس فيه تقليدٌ ولا اجتهادٌ منقولٌ شَرعاً، ومن أتى المفسدةَ بغيرِ تقليدٍ صحيحٍ أو اجتهادٍ مُعْتبرٍ، فهو عاصٍ، فنحدُّه للمعصيةِ والمفسدةِ، ولهذه العلَّةِ لا أَقْبلُ شهادتَه لِفِسْقِه حينئذٍ بالمعصية.

١/٩١ وأما قولُ الشافعي: التأديبُ قد يكونُ مع عدمِ المعصية، بل لأَجْلِ/ المفسدةِ، كتأديبِ الصبيان والبهائم، فلا يُفيدُه في هذه المسألة، لأنا نُسلِّمُ له ذلك في التأديبِ الذي ليس بمُقَدَّر، وأما المُقَدَّرُ وهو الحدود، فلا نُسلِّمُ أنَّها قد تكونُ في غيرِ معصية.

الثاني: النباتُ المعروفُ بالحشيشةِ التي يتعاطاها أَهلُ الفُسوق، اتَّفقَ فُقهاءُ أَهلِ العصرِ على المَنْعِ منها، أَعني كثيرَها المُغَيِّبَ للعقل، واختلفوا بعد ذلك: هل الواجبُ فيها التعزيرُ أو الحدُّ على أنها مُسْكِرة، أو مُفْسِدَةٌ للعقلِ مِنْ غَيْرِ سُكْرٍ[١]؟ ونصوصُ المتحدِّثين على النبات تقتضي أنها مُسْكِرة، فإنَّهم يصفونَها بذلك في كُتُبهم[٢]، والذي يظهَرُ لي أَنها مُفْسِدَةٌ على ما أُقرِّرُه في الفرقِ بينهما بعد هذا إن شاء الله تعالى[٣].

---

(١) للإمام الزركشي (٧٩٤هـ) رسالةٌ نافعةٌ جدّاً في تحريم تعاطي الحشيش هي «زهر العريش في تحريم الحشيش» وهي مطبوعة بتحقيق الدكتور السيد فرج الذي قدَّم لها مقدِّمة جَيّدة تتبَّع فيها تاريخ هذه النبتة الخبيثة وكيف دخلت بلادَ المسلمين.
وممَّن تعرَّض لأحكامِ هذه النبتة الخبيثة شيخ الإسلام ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» ٤/ ٢٦٠، و«السياسة الشرعية»: ١١٦. وهي بلا شك من آفاتِ هذا العصرِ التي فتكت بالعقولِ والأبدانِ والأخلاق، حيث يرزح المجتمع المدنيُّ المعاصر تحت وطأة هذه الخبائث وما هو من بابتها من الفواحش بسبب الإعراض عن شريعةِ الرحمٰن، والإصرارِ على تحكيمِ شريعة الشيطان.

(٢) انظر «المفردات» ٤/ ٣٩ لابن البَيْطار.

(٣) اعترض الزركشي على هذا الذي ذهب إليه القرافي وقال: إنه ممنوع، وسيأتي لذلك مزيد إيضاح في الفرقِ التالي. انظر «زهر العريش»: ١٠٩.

فرعٌ مرتَّب: سُئِل بعضُ فُقهاءِ العصرِ عمَّن صلَّى بالحشيشة معه، هل تبطلُ صلاتُه أَمْ لا؟ فأفتى أنه إن صَلَّى بها قبل أن تُحَمَّصَ أو تُصْلَقَ[1] صَحَّتْ صلاتُه، أو بعد ذلك بطلَتْ صلاتُه، وقال في تعليلِ الفَرْق: بأنَّها إنَّما تُغَيِّبُ العَقْلَ بعد التحميصِ، أو الصلق، أما قَبْلَ ذلك وهي ورقٌ أَخْضَرُ، فلا، بل هي كالعصيرِ الذي للعنبِ، وتحميصُها كغلَيانه، وسألتُ عن هذا الفرقِ جماعةً ممَّن يُعانيها، فاختلفوا على قولين: منهم مَنْ سَلَّم هذا الفَرْقَ، وقال: لا تؤثِّرُ إلَّا بعدَ مباشرةِ النار، ومنهم مَنْ قال: بل تؤثِّرُ مُطْلقاً وإنَّما تُحَمَّصُ لإصلاحِ طَعْمِها وتعديلِ كَيْفِيَّتِها خاصَّةً، فعلى القولِ بعدَم هذا الفرقِ، تبطُلُ الصلاةُ مُطلقاً، وعلى القولِ بالفَرْقِ يكون الحقُّ ما قاله المفتي، إنْ صَحَّ أَنَّها من المُسْكِرات، وإلَّا صَحَّت الصلاةُ بها مطلقاً، وهو الذي اعتقدهُ أنها مُفْسِدةٌ، والمُفْسِدةُ لا تُبْطِلُ الصلاةَ كالبِنْج والسَّكران، وجَوْزةِ بابل.

الثالث: قال إمامُ الحرمين: القاعدةُ في التأديبات إنَّما تكونُ على قَدْرِ الجنايات، فكلَّما عَظُمَت الجنايةُ عَظُمَتْ العقوبةُ، فإذا فُرِضَ شخصٌ من الجُناة لا يؤثِّرُ فيه التأديبُ اللائقُ بجنايتهِ رَدْعاً، والذي يؤثِّرُ فيه كالقَتْلِ ونحوِه، لا يجوزُ أن يكونَ عقوبةً لتلك الجناية، فإنّ هذا الجاني يسقُطُ تأديبُه مُطلقاً، أما المناسبُ فيسقطُ لعدمِ الفائدةِ فيه، والإيلامُ مَفْسدةٌ لا تُشْرَعُ إلّا لتحصيلِ مصلحةٍ، فحيثُ لا مصلحةَ لا تُشْرَعُ، وأما غيرُ المناسبِ، فلعَدَمِ سَبَبِهِ المبيحِ فيسقطُ تأديبُه مُطْلقاً، وهو مُتَّجهٌ اتجاهاً قوياً.

---

(١) لعلَّه من الصَّليقةِ، وهو اللحمُ المَشْويُّ المُنْضَج.

الفرقُ الأربعون

بين قاعدة المُسْكِرات

وقاعدةِ المُرْقِدات وقاعدة المُفْسدات

هذه [القواعدُ] الثلاثُ قواعدُ تَلْتبسُ على كثيرٍ من الفقهاء، والفرق بينها: أَنَّ المُتَناولَ من هـذه/ إمَّا أن تغيبَ معه الحواس، أَوْ لا، فـإن غابَت معه الحواسُّ كالبصرِ والسمعِ واللَّمْس والشمِّ والذَّوْق، فهو المُرْقِدُ. ٩١/ب

وإن لم تَغِبْ معه الحواسّ، فلا يَخْلو: إمَّا أن يَحْدُثَ معه نَشْوةٌ وسرورٌ وقُوةُ نفسٍ عند غالبِ المتناوِلِ له، أَوْ لا، فإن حَدَثَ ذلك فهو المُسْكِرُ، وإلّا فهو المُفْسِد، فالمُسْكِرُ هو المُغَيِّبُ للعقلِ مع نَشْوةٍ وسُرورٍ كالخَمْرِ، والمِزْرِ وهو المعمولُ من القمح، والبِتْعُ وهو المعمولُ من العسل، والسُّكْرُكَةِ[1] وهو المعمولُ من الذرة.

---

(١) هكذا ضبطها المجدُ في «القاموس» (١٢١٨). وضبطها ابن الأثير في «النهاية» ٢/ ٣٤٥ بضم السين والكاف وسكون الراء. وقد أَخرج مالك في «الموطأ» ٢/ ٦٤٤ مرسلاً من حديث عطاء بن يسار: أنَّ رسولَ الله ﷺ سُئِل عن الغُبَيْراء؟ فقال: «لا خَيْرَ فيها» ونهى عنها. قال مالك: فسألتُ زَيْـدَ بن أسلم: ما الغُبَيْراءُ؟ فقال: هي الأُسْكُرْكَة. قال ابن عبد البَرِّ في «التمهيد» ٥/ ١٦٦: هكذا رواه أكثر رواة «الموطأ» مُرْسلاً، وما علمتُ أحداً أسنده عن مالك إلّا ابن وهب.

والمُفْسِدُ هو المُشَوِّشُ للعقلِ مع عدم السرورِ الغالبِ كالبَنْجِ والسَّيْكران[1]، ويدلُّك على ضابطِ المُسْكِرِ قولُ الشاعر[2]:

ونَشْرَبُها فتتركُنا ملوكاً ... وأُسْداً ما يُنَهْنِهُنا اللِّقاءُ

فالمُسْكِرُ يزيدُ في الشجاعةِ والمَسَرَّةِ وقُوَّة النفس، والميلِ إلى البَطْش والانتقامِ من الأعداء، والمنافسةِ في العطاء، وأَخلاقِ الكرماء، وهو معنى البيتِ المتقدِّم الذي وُصِفَ به الخمرُ وشاربُها، ولأجلِ اشتهارِ هذا المعنى في المُسْكِرات أنشد القاضي عبدُ الوهاب المالكيُّ رحمه الله[3]:

زَعم المُدامة شاربوها أنَّها ... تنفي الهُمومَ وتَصرِفُ الغَمَّا

صَدَقوا، سَرَتْ بعقولِهم فتوهَّموا ... أنَّ السرورَ لهم بها تَمَّا

سلبَتْهُمُ أَديانَهم وعُقولَهم ... أرأيتَ عادمَ ذَيْنِ مُغْتَمَّا[4]

---

(١) هو نبتٌ دائمُ الخُضرةِ يؤكل حَبُّه. قاله المجدُ في «القاموس» (٥٢٤) وفي الحاشية (٣) من الصفحة نَفْسِها: هو مُفَسَّرٌ بالبَنْجِ في جميع المُفردات.

(٢) هو حسان بن ثابت رضي الله عنه، والبيت من قصيدته المشهورة:

عَفَتْ ذاتُ الأصابعِ فالجِواءُ ... إلى عذراءَ منزلُها خلاءُ

انظر «الديوان» ١/ ١٧.

(٣) لم أهتدِ إلى موطن هذه الأبيات، ولم أَجِدْها فيما بين يديَّ من المصنَّفات التي ترجمت للقاضي عبد الوهاب لا سيَّما «الذخيرة» لابن بسام الشنتريني حيث ذكر طرفاً صالحاً من شعره في ترجمته من «الذخيرة» ٨/ ٥١٥-٥٢٩.

(٤) قلتُ: الغمُّ كلُّ الغمِّ في ذهاب الأديان والعقول، وإنَّما هي نَشْوَةُ الحَمْقى ثم يعودون إلى الوحشةِ والضَّنْكِ الذي جعله الله تعالى جزاءً وِفاقا لكُلِّ مَنْ أعرضَ عن ذكرِه، وقد روى أبو نُعَيْم في «حلية الأولياء» ٩/ ٣٧٧ بإسناده عن ذي النون قال: الأُنسُ بالله نورٌ ساطع، والأُنسُ بالناسِ غَمٌّ واقع، قيل له: ما الأُنسُ بالله؟ قال: العِلْمُ والقرآن.

فلمَّا شاعَ أنها تُوجبُ السرورَ والأفراحَ، أجابهم بهذه الأبيات، وبهذا الفَرْقِ يظهَرُ لك أنَّ الحشيشة مُفْسِدَةٌ، وليست مُسْكِرةً لوجهين:

أحدُهما: أنا نجدُها تُثيرُ الخَلْطَ الكامنَ في الجسد كيفما كان، فصاحبُ الصفراءِ تُحْدِثُ له حِدَّة، وصاحبُ البَلْغَمِ تُحدثُ له [سُباتاً وصَمْتاً، وصاحبُ السوداءِ تُحدِثُ له بكاءً وجَزَعاً، وصاحبُ الدمِ][1] تُحدِثُ له سُروراً بقَدرِ حالِهم، فتجد منهم من يشتدُّ بكاؤه، ومنهم من يشتدُّ صَمْتُه، وأما الخَمرُ والمُسْكراتُ فلا تكادُ تجدُ أحداً ممَّن يشربُها إلَّا وهو نَشْوانُ مَسْرورٌ بعيدٌ عن صُوَرِ البكاء والصمت.

وثانيهما: أنَّا نَجدُ شُرَّابَ الخمرِ تكثُرُ عَرْبدَتُهم ووثوبُ بعضِهم على بعضٍ بالسلاح، ويَهْجُمون على الأُمورِ العظيمةِ التي لا يهجمون عليها حالةَ الصَّحْو، وهو معنى البيتِ المتقدِّم في قوله: «وأُسْداً ما يُنَهْنِهُنا اللقاءُ»، ولا نجدُ أَكَلَةَ الحشيشةِ إذا اجتمعوا يجري بينهم شيءٌ من ذلك، ولم يُسْمَعْ عنهم من العوائدِ ما يُسْمَعُ عن شُرَّابِ الخمر، بل هم هَمَدَةٌ سُكوتٌ مَسْبوتون[2] لو أخَذْتَ قِماشَهم، أو سَبَبْتَهم لم تجِدْ فيهم قُوَّةَ البطشِ التي تجدُها في شَرَبَةِ الخمر، بل هم أَشبَه شيءٍ بالبهائم،/ ولذلك إنَّ القتلى يُوجدون كثيراً مع شُرَّابِ الخمر، ولا يُوجدون مع أَكَلَة الحشيشة، فلهذين الوجهَيْن أنا أعتقدُ أنَّهَا من المُفْسدات لا من المُسْكِرات، ولا أُوجبُ فيها الحدَّ، ولا أُبْطلُ بها الصلاة، بل التعزيرَ الزاجرُ عن ملابستها[3].

٩٢/أ

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدْرِك من المطبوع.

(٢) في الأصل: مسبوتين.

(٣) قال الزركشي في «زهر العريش»: ١٠٩: وهذا الذي قاله القَرافيُّ ممنوع، ولا يساعدُ عليه دليل. وقولهُ: إنَّ المُغَيِّبَ للحواسِّ هو المُرْقِد يَرِدُ عليه الإغماءُ =

تنبيه: تنفردُ المُسْكراتُ عن المُرْقِداتِ والمُفْسداتِ بثلاثةِ أحكام: الحَدِّ، والتنجيسِ، وتحريمِ اليسير. والمُرْقِداتُ والمُفْسِداتُ لا حَدَّ فيها ولا نجاسة، فيُصَلَّى بها، فمَنْ صلَّى بالبَنْج معه أو الأَفْيون لم تبطُلْ صلاتُه إجماعاً، ويجوزُ تناولُ اليسيرِ منها، فمَنْ تناولَ حَبَّةً من الأفيونِ أو البَنْجِ أو السَّيْكرانِ جازَ، ما لم يكُنْ ذلك قَدْراً يصلُ إلى التأثيرِ في العقلِ أو الحواس، أمَّا دونَ ذلك فجائز، فهذه الثلاثةُ الأحكامِ وقعَ بها الفرقُ بين المُسْكراتِ والآخَرَيْن، فتأمَّل ذلك واضبِطْه، فعليه تتخرَّجُ الفتاوى والأحكامُ في هذه الثلاثة.

= والنومُ، فإنَّهما مُغَيِّبان للحواسِّ وليسا بمُرْقِد، والبيتُ الذي أنْشده ليس دليلاً على ضابط المُسْكرِ، لكن على تأثيرِ الخمرِ في هذا القائل وأضرابه، ولا يساوي الخَمْرَ غيرُها في هذه الخصال، وإنْ تحقَّقْنا فيه الإسكارَ كالمِزْر.

وما ذكره في الوجه الأول من الفرقِ ليس باستقراءٍ صحيح، فقد بلغني عن بعضِ الناسِ أنه كان إذا سَكر بكى بكاءً شديداً، وأما أهلُ الحشيش فقد رأيناهم في أولِ التناول ذوي نَشْوةٍ وطربٍ، ثم يعتريهم الخُمودُ والغَيْبة... والصوابُ أنَّها مُسْكِرةٌ كما أجمع عليه العارفون بالنبات، ويجبُ الرجوعُ إليهم، كما رُجعَ إليهم في غيرِها من الخواص. انتهى.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «السياسة الشرعية»: ١١٦: والحشيشةُ المصنوعةُ من ورقِ القِنَّبِ حرام، وهي خمرٌ يُجْلدُ صاحبُها كما يُجْلدُ شاربُ الخمر، وهي أخْبَثُ من الخمرِ، من جهةِ أنَّها تُفْسِدُ العقلَ والمِزاج حتى يصيرَ في الرجل تخنُّثٌ ودِياثةٌ وغير ذلك من الفساد، والخمرُ أخبَثُ من جهةِ أنَّها تُفضي إلى المخاصمةِ والمُقاتلة، وكلاهما يصدُّ عن ذِكْرِ الله وعن الصلاة.

وقد توقَّف بعضُ الفقهاءِ المتأخرين في حَدِّها، ورأى أنَّ آكلَها يُعَزَّرُ بما دون الحدِّ؛ حيث ظنَّها تُغَيِّرُ العَقْل من غيرِ طرب بمنزلة البَنْج، ولم نجد للعلماءِ المتقدِّمين فيها كلاماً، وليس كذلك، بل آكلوها يَنْشَوْن عنها ويشتهونها كشُرَّابِ الخمرِ وأكثر، وتصدُّهم عن ذكْرِ الله وعن الصلاةِ إذا أكثروا منها، مع ما فيها من المفاسدِ الأُخرى من الدِّياثةِ والتخنُّث وفسادِ المِزاج والعقلِ وغير ذلك. انتهى.

الفرقُ الحادي والأربعون
بين قاعدةِ كَوْنِ الزمانِ ظَرْفَ التكليف دونَ المكلَّفِ به، وبين قاعدةِ كَوْنِ الزمانِ ظرْفاً لإيقاعِ المكلَّفِ به مع التكليف

هذا موضعٌ التبسَ على كثيرٍ من الفضلاء، واختلطَتْ عليهم القاعدتان، فوردَتْ إشكالاتٌ بسبب ذلك، ويتَّضحُ الفرقُ بين هاتَيْن القاعدتَيْن بذِكْرِ ثلاثِ مسائل:

المسألةُ الأولى: في كَوْنِ الكفارِ مُخاطبين بفروعِ الشريعة ثلاثةُ أقوال:

ـ مخاطبون.

ـ ليسوا مخاطبين.

ـ الفرق بين النواهي، فهم مُخاطبون بها دُونَ الأوامر، فلا يخاطبون بها[1].

واتفقوا على أنهم مُخاطبون بالإيمانِ وبقواعدِ الدين، وإنَّما الخلاف في الفروع. وتقريرُ هذه المسألةِ مبسوطٌ في أُصولِ الفقه، وإنَّما المقصودُ بها ههُنا بيانُ هذا الفرقِ خاصَّةً بسببِ أنَّ القائلين بأنهم ليسوا مخاطبين

(١) سبق ذِكْرُ الخلافِ في هذه المسألة في المسألة العاشرة من الفرق الرابع، وأنَّ التفصيل الذي ذهب إليه إمامُ الحرمين هو من أعدلِ الأقوالِ وأوْلاها بالتقديم. وانظر «القواعد والفوائد الأُصولية»: ٤٩ لابن اللحَّام الحنبلي.

قالوا: لو وجبَت الصلاةُ عليهم، لوجبَتْ إمَّا حالةَ الكفرِ وهو باطلٌ، لعدمِ صحَّتِها حينئذ، أَو بعدَ الإسلام، وهو أيضاً باطلٌ لانعقاد الإجماعِ على سقوطِها بسببِ الإسلام، ولقوله ﷺ: «الإسلامُ يَجُبُّ ما قبله»[1].

والجوابُ عن هذه النُّكْتةِ أن نقول: نَختارُ أنها وجبَتْ حالةَ الكفرِ. وقوله[2]: إنَّها لا تَصِحُّ، قلنا: مُسَلَّمٌ، ولا يلزَمُ من ذلك عَدَمُ حصولِ التكليفِ في هذه الحالةِ وهذا الزمانِ، لأنه عندنا ظرفٌ للتكليفِ لا لإيقاعِ المكلَّف به، وإنَّما يتوجَّهُ لزومُ الصحةِ أَنْ لو كان هذا الزمانُ ظَرْفاً لإيقاعِ المكلَّف به حتى نقولَ: يَصِحُّ، أَمَّا لا يُكَلَّفُ به، كيفَ يُمكنُ وَصْفُه بالصحة؟ فإنَّ وَصْفَ الصحَّةِ تابعٌ للإذْنِ الشرعيِّ، فحيثُ لا إذْنَ، لا صحَّةَ.

ومَعْنى كونِ هذا الزمانِ/ ظَرفاً للتكليفِ دون إيقاعِ المكلَّفِ به: أنه أُمِر في زمنِ الكفرِ أن يزيله ويُبْدِلَه بالإيمان، ويفعلَ الصلاةَ في زمنِ الإسلامِ لا في زمن الكفر، فصار زمنُ الكفرِ ظَرفاً للتكليفِ فقط، وزمنُ الإسلامِ هو زمنُ إيقاعِ المكلَّفِ به، فتصوَّرْنا حينئذٍ أنَّ الزمانَ قد يكون ظرفاً للتكليف فقط، وهذا الزمانُ بخلافِ زمن رمضان، فإنه زَمنٌ هوظرفٌ للتكليف بالصوم وإيقاعِه معاً، وكذلك القامةُ للظهرِ، فظهَر بهذا الفَرْعِ الفَرْقُ بين القاعدتَيْن، واندفع بسببِ معرفةِ الفرقِ السؤالُ المتقدِّم ذِكْرُه، وظَهَر أنه غيرُ لازم. ٩٢/ب

المسألةُ الثانية: المُحْدِثُ مأمورٌ بإيقاعِ الصلاة، ومُخاطبٌ بها في زمنِ الحَدَثِ إجماعاً، والكُفْرُ هو الذي وقعَ الخلافُ فيه، أما زَمَنُ

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) في الأصل: قُلْنا، ولعلَّ الصوابَ ما هو مثبت.

الحَدَثِ فلا. ثُمَّ إنَّ الإجماعَ انعقد على أنَّ المُحْدِثَ لا تصحُّ منه الصلاةُ في الزمنِ الذي هو فيه مُحْدِث، بل هو مأمورٌ في زمنِ الحَدَثِ أَن يُزيلَ الحَدَثَ ويُبْدِلَه بالطهارةِ. فإذا وُجِدَ زمنُ الطهارة فتُوْقَعُ الصلاةُ حينئذٍ، فزمنُ الطهارةِ هو زمنُ التكليف بإيقاعِ الصلاة دونَ زمنِ الحَدَث، وزمنُ الحَدَثِ هو ظرفٌ للتكليفِ فقط، فقد تصوَّرْنا أيضاً الزمانَ ظَرفاً للتكليفِ فقط دونَ إيقاع المكلَّف به وأَمَّا الزمانُ الذي هو ظَرْفٌ لهما، فقد تقدَّمَ تمثيلُه برمضانَ وغيره.

المسألةُ الثالثة: الدُّهْريُّ مُكَلَّفٌ بتصديق الرسل عليهم السلام مع أنه جاحدٌ للصانع، ومع جَحْدِه للصانعِ يتعذَّر منه تصديقُ الرسل، فزمَنُ جَحْدِ الصانعِ ظرفٌ للتكليفِ بتصديقِ الرسلِ دون إيقاعِ التصديقِ لتعذُّره، بل هو مأمورٌ في زمنِ الجَهْلِ بالصانعِ [أن يُزيلَ هذا الجهلَ ويُبْدِلَه بضِدِّه، وهو العِرفانُ، فإذا حصل العِرْفانُ بالصانع][1]، ففي ذلك الزمان، هو مُكلَّفٌ بإيقاعِ التصديقِ للرسلِ، فالزمنُ الثاني في الكافر والمُحْدِثِ والدُّهْريِّ هو زمنُ التكليفِ وإيقاعِ المكلَّف به، وزمنُ الكُفْرِ والحَدَثِ وجَحْدِ الصانعِ هو ظرفٌ للتكليف دونَ إيقاع المكلَّفِ به، فتأمَّل الفَرْقَ بين القاعدتين، والسرَّ بين المعنيين يتيسَّرْ عليك الجوابُ عن أسئلةِ الخصوم وشُبُهاتِهم، وهو فَرْقٌ لطيفٌ شريف.

---

(١) سقط ما بين المعكوفين من الأصل، واستُدركَ من المطبوع.

الفرقُ الثاني والأربعون

بين قاعـدةِ كَوْنِ الزمانِ ظَرْفـاً لإيقاعِ المكلَّفِ به فقط وبين قاعدةِ كَوْنِ الزمانِ ظرفاً للإيقاع، وكُلُّ جُزْءٍ من أَجزائهِ سببٌ للتكليفِ والوجوبِ، فيجتمعُ الطرفان: الظَّرفيةُ والسَّببيةُ في كُلِّ جزءٍ من الأجزاء

ويتَّضحُ الفرقُ بين هاتين القاعدتين بذكْرِ سَبْعِ مسائل:

المسألةُ الأولى: أَوقاتُ الصلواتِ كالقامةِ مَثلاً بالنسبةِ للظُّهْرِ/ هي ٩٣/أ ظرفٌ للتكليفِ لوقوعهِ فيها، وكُلُّ جُزءٍ من أجزائِها مِنْ أَوَّلِها إلى آخرِها سَببٌ للتكليف، لأنه لو كان سببُ التكليفِ بصلاةِ الظهر إنَّما هو الجزءُ الأولُ منها فقط، لكان مَنْ بلغَ بعدَه، أو أسلمَ من الكفارِ لا تجبُ عليه صلاةُ الظهرِ لتأخُّرِه عن السببِ وزوالِ المانع، واجتماع الشرائطِ بعد زوال الأسباب لا يفيد شيئاً بدليلِ ما تقدَّم من أوقاتِ الصلوات، فإنَّ البلوغَ إذا جاءَ بعدها لا يُحقِّقُ وُجوباً، فلا بُدَّ حينئذٍ أن يُصادفَ البلوغُ ونَحْوُه سَبباً بعده، فوجبَ الظُّهْرُ على من بلغ في القامةِ بالجُزءِ الذي صادفَه بعد بُلوغه، وكذلك القولُ في بقيةِ أَربابِ الأعذار، فظهَر أنَّ كلَّ جزءٍ من أجزاءِ القامةِ مُساوٍ للزوالِ في السَّببيّة، وأَنَّ ما يسبقُ إلى الفهمِ أنَّ السببَ للظُّهْرِ إنَّما هو الزوالُ فقط ليس كذلك، وكذلك بقيةُ أوقاتِ الصلواتِ ينبغي أن تُفْهَمَ على هذه القاعدة؛ أنَّها كُلَّها ظروفٌ للتكليف، وجميعُ أجزائِها ظروفٌ وأسبابٌ له.

المسألةُ الثانية: أَيامُ الأَضاحي الثلاثةُ أو الأربعةُ على الخلافِ بين العلماء[1]، ظُروفُ الأَمْرِ بالأُضْحِيةِ لوجودِه فيها، وكُلُّ جُزءٍ من أجزائِها سببٌ للأمرِ أيضاً بالأُضْحية، بدليلِ أنَّ مَنْ تجدَّدَ إسلامُه من الكفارِ، أو بلوغُه من الصبيان يتجدَّدُ عليه الأَمرُ بالأُضْحِية، وكذلك مَنْ عَتَقَ من العبيد، وما ذلك إلّا لأنه وُجدَ بعد زوالِ المانع، وحصولِ الشرط ما هو سببٌ للأَمْرِ بالأُضْحِية وهو الجزءُ الكائنُ بعُذْرٍ، والمانعُ من هذه الأيام، فتكونُ كُلُّها ظُروفاً وأسباباً للأَمر كما تقدَّم في أوقات الصلوات.

المسألةُ الثالثة: شَهرُ رَمضانَ المُعظَّمُ ظرفٌ للتكليفِ لوقوعِه فيه، وكُلُّ يومٍ من أَيامه سببٌ للتكليفِ لمن استقبلَه، فمَنْ بلغَ، أو أسلم، أو زالَ عن المرأةِ الحيضُ، أو قَدِمَ من السفرِ فيلزَمُه لليومِ الذي يستقبلُه. وأما أجزاءُ اليومِ، فليست أَسباباً للتكليف، بل ظروفاً له بدليلِ حصولِ التكليفِ فيها، وعَدَمِ التكليفِ فيه على مَنْ بلغَ في بعضِ يوم، أو أسلم، وبهذا يحصلُ الفرقُ بين أَجزاءِ أوقاتِ الصلوات، وأجزاءِ شهرِ الصوم؛ أنَّ مُطلقَ الجزءِ كيف كان، وإن قلَّ ما لم ينقُصْ عن زمانٍ يسعُ إيقاعَ ركعةٍ سببُ التكليف، فإن نقص عن زمنِ ركعةٍ، فعندَ مالكٍ: لا يجبُ به شيء، وعند غيره: يجبُ بأقلَّ مِنْ إدراكِ ركعة، ويُحكىٰ عن الشافعيِّ رضي الله عنه، وأمَّا أَجَزاءُ شهرِ الصوم،/ فلا بُدَّ في كلِّ جزءٍ من أجزائِها أن يكون يوماً كاملاً، فهو وِزانُ زمنٍ يَسَعُ ركعةً على مذهب مالك، فهذه ثلاثُ مسائلَ مما اجتمع فيه الظرفيةُ والسببيةُ، فنذكرُ ثلاثاً أُخَر ممَّا هو ظرف فقط.

٩٣/ب

---

(١) مذهبُ الشافعيِّ أنَّ أيام الأَضاحي أربعة أيام: يوم النحرِ، وثلاثة أيام التشريق، وهو مرويٌّ عن علي رضوان الله عليه، وبه قال عطاءٌ والحسن، ومذهب مالكٍ وأبي حنيفة وأحمد أنَّ آخِرَ أيام الأُضحية هو آخرُ اليوم الثاني من أيام التشريق، وهو مرويٌّ عن طائفةٍ من الصحابة، انظر «المغني» ١٣/ ٣٨٦ لابن قدامة.

المسألة الرابعة: قضاءُ رمضانَ يجبُ وجوباً مُوسَّعاً إلى شعبانَ من تلك السنة[1]، كما تجبُ الظُّهْرُ وُجوباً موسَّعاً من أول القامةِ إلى آخرِها، غَيْرَ أنَّ هذه الشهورَ ظرفٌ للتكليفِ بإيقاعِ المُكلَّفِ به دونَ أن يكونَ شيءٌ من أجزائِها سبباً للتكليف، بدليل أنَّ مَنْ زال عُذْرُه فيها لا يلزَمُه شيءٌ، وإنَّما السببُ في وجوبِ هذا الصوم أجزاءُ رمضانَ السابقِ، فكلُّ يومٍ هو سَبَبٌ لوجوبِ القضاءِ في يومٍ آخَرَ من هذه الشهور إذا لم يَصُمْ فيه، ولا يُعْتَقَدُ أنَّ سببَ وجوبِ القضاءِ هو رؤيةُ الهلالِ فقط، بل رؤيةُ الهلالِ سببٌ لجَعْلِ كلِّ يومٍ مِن أيامِ رمضانَ سَبباً للوجوبِ وظَرْفاً له، فيصيرُ سَبَبُ رؤيةِ الهلالِ كُلَّ يومٍ سَبَباً لوجوبِ الإيقاعِ فيه، وتفويتُه سَبباً للصومِ في يومٍ آخَرَ من هذه الشهورِ فقط، فتأمَّلْ ذلك، فقَلَّ مَنْ يتفطَّنُ له، بل يُعْتَقَدُ في بادىء الرأي أنَّ سَببَ القضاءِ والأداءِ هو رؤيةُ الهلالِ فقط، وليس كذلك، بل رؤيةُ الهلالِ سببٌ لسببية ثلاثين سَبباً للقضاءِ، وهي[2] ثلاثون تَرْكاً إن وقعت أو بعضُها، وسببٌ لوجوبِ ثلاثين يوماً مسبَّباتٌ فقط لا أسباب، فصارتْ رؤيةُ الهلالِ يتَعلَّقُ بها ستون يوماً ثلاثون يوماً مسبَّباتُ صوم، وثلاثون يوماً أسبابُ تُروك، هذا تحقيقُ هذه المسألة، فظهَر أنَّ شُهورَ القضاءِ ظروفٌ للتكليفِ لا أسبابٌ له.

المسألةُ الخامسة: جميعُ العُمُرِ ظَرفٌ لوقوعِ التكليفِ بإيقاعِ النُّذور والكَفَّارات لوجود التكليفِ في جميعِ ذلك، وليس شيءٌ من ذلك سَبباً

---

(١) واحتجَّ له القرافيُّ في «الذخيرة» ٢/ ٥٢٣ بما ثبت في «صحيح مسلم» (١١٤٦) من حديث عائشة قالت: إنْ كانت إحدانا لتُفْطِرُ في زمان رسول الله ﷺ، فما تقدرُ أن تَقْضِيَه مع رسولِ الله ﷺ حتى يأتي شعبان» قال القاضي عياض في «إكمال المُعْلم» ٤/ ١٠١: فيه حُجَّةٌ على أنَّ قضاءَ رمضان ليس واجباً على الفورِ، خلافاً لداود في إيجابه من ثاني شوال، وأنه آثِمٌ متى لم يَصُمْه.

(٢) في الأصل: وهو.

للتكليفِ بالكفارة أو النَّذْرِ، بل سببُ الكفارةِ ما تقدَّمَ مِنْ يمينٍ أو غيرِه، وسببُ لزومِ النَّذْرِ ما تقدَّم من الالتزامِ، وهو ظَاهر.

المسألةُ السادسة: شُهورُ العِدَد ظروفٌ للتكليفِ بالعِدَّةِ لوجودهِ فيها، وليس شيءٌ من أجزائِها سبباً للتكليفِ بالعِدَّةِ بل سَببُ لزومِ العِدَّةِ ما تقدَّم من الوفاةِ أو الطلاقِ. وهذه الشهورُ تُشبهُ شُهورَ قضاءِ رمضانَ من جهة عَدَمِ السببية، وتُفارقُها من جهة أنَّ شُهورَ العِدَّةِ التكليفُ فيها مُضَيَّق، والوجوبُ في شهورِ قضاءِ رمضانَ/ موسَّع، فتأمَّلْ هذه الفروقَ. وإذا تقرَّرَتْ مسائلُ القِسْمَيْن، فأَذْكُرُ مسألةً مركَّبةً من القِسْمَيْن وهي المسألةُ السابعة فأقول:

١/٩٤أ

المسألةُ السابعة: زكاةُ الفِطْرِ اختُلِفَ فيها متى تجب؟

قيل: بغُروبِ الشمسِ آخرَ أيامِ رمضان(١).

وقيل: بطلوعِ الفجرِ يَوْمَ الفِطْرِ.

وقيل: بطلوعِ الشمس منه.

وقيل: تجبُ وُجوباً موسَّعاً من غروبِ الشمسِ آخرَ أيامِ رمضانَ إلى غُروبِ الشمسِ يومَ الفطر(٢). وقول هذا القائل: تجبُ زكاةُ الفِطْرِ وجوباً

---

(١) وهو الذي احتجَّ له الموفق في «المغني» ٤/٢٩٨ وقال: وبما ذكرنا في وَقْتِ الوجوب قال الثوري وإسحاق ومالكٌ في إحدى الروايتين عنه، والشافعيُّ في أحدِ قولَيْهِ. وقال الليث وأبو ثورٍ وأصحابُ الرأي: تجبُ بطلوع الفجر يوم العيد، وهو روايةٌ عن مالك، لأنها قُربةٌ تتعلَّق بالعيد، فلم يتقدَّم وَقْتُها يوم العيد كالأُضحية. ولنا قولُ ابن عباس: إنَّ النبيَّ ﷺ فرضَ زكاة الفِطْرِ طُهْرَةً للصائم من اللَّغْوِ والرَّفَث، ولأنَّها تُضافُ إلى الفِطْرِ فكانت واجبةً به، كزكاة المال، وذلك لأن الإضافة دليلُ الاختصاص، والسببُ أخَصُّ بحُكْمهِ من غيرِه.

(٢) انظر «الذخيرة» ٣/ ١٥٥.

موسَّعاً من الغروبِ إلى الغروبِ، معناه: أنه لا يأثَمُ بالتأخير إلى غروبِ يومِ الفِطْرِ، والمنقولُ عن صاحبِ القولِ الأَولِ: أنَّه لا يأثَمُ بالتأخير إلى غُروبِ الشمس يومَ الفطر، وأنه إنَّما يأثَمُ بالتأخيرِ بعدَ الغروبِ يومَ الفِطر، وهذا هو عينُ القولِ الرابعِ.

وقد عَسُرَ الفرقُ على جماعةٍ من الفضلاء بين هٰذَيْن القولَيْنِ، والفَرْقُ بينهما إنَّما يُستفادُ من معرفةِ الفرقِ بين هاتين القاعدتين؛ وذلك أنَّ القائلَ الأولَ يقول: غروبُ الشمسِ يومَ الصوم سببٌ، وما بعدَه ظرفٌ للتكليفِ فقط، ولا يكونُ شيءٌ من أجزاءِ هذا الزمان سَبباً للتكليف، والقائلُ الرابعُ يقول: كلُّ جُزءٍ من أجزاءِ هذا الزمان من الغروب إلى الغروب ظروفٌ للتكليف، وسببٌ له، فقد اشتركا في التوسعةِ، لكنَّ تَوْسِعَةَ الأولِ كتَوْسِعةِ قضاءِ رمضان، وتَوْسِعةُ الثاني كتَوْسعة صلاةِ الظهر، والفرقُ بين التوسعتَيْن قد تقدَّم، وأَنَّ التوسعةَ قد تستمرُّ فيها السببية، وقد لا تستمر، ويتخرَّجُ على القولين مَنْ عَتَقَ، أو أسلم، فإنه يتوجَّه عليه الأمرُ بزكاةِ الفطر على القولِ الثاني، كالذي يبلغُ في أثناءِ أوقات الصلوات ولا يتوجَّهُ عليه الأمرُ بزكاةِ الفطرِ على القولِ الأول، كمَنْ بلغَ في شهورِ قضاءِ الصوم، فهذا هو الفرقُ بين القولين، وهو لا يمكنُ أن يَعْلَمَه إلّا مَنْ عَلِمَ هاتَيْن القاعدتين المتقدِّمتين والفرقَ بينهما، فقد تلخَّص الفرقُ بينهما بهذه المسائل تلخيصاً ظاهراً بفضل الله تعالى.

الفرقُ الثالث والأربعون

بين قاعدةِ اللزومِ الجزئي، وبين قاعدةِ اللزوم الكُلي

اعلم أنه إذا لزمَ شيءٌ شيئاً، فقد يكونُ لزومه كُلِّياً عاماً، وقد يكونُ جُزئياً خاصاً، وضابطُ اللزومِ الكُليِّ العامِّ أن يكونَ الربطُ بينهما واقعاً في جميعِ الأحوالِ والأزمنة، وعلى جميعِ التقاديرِ المُمكنةِ، كلزومِ الزوجيةِ للعشرةِ،/ فما مِنْ حالةٍ تعرض ولا زمانٍ ولا تقديرٍ يُقَدَّرُ من التقاديرِ المُمْكنةِ إلّا والزوجيةُ في ذلك كُلِّه لازمةٌ للعشرة، وقد يكونُ اللزومُ كُلِّياً عاماً في الشخصِ الواحدِ كقولنا: كلَّما كان زيدٌ يكتبُ فهو يحرِّكُ يدَه، أي: ما مِنْ حالةٍ تعرِضُ، ولا زمانٍ يُشارُ إليه وزيدٌ يكتبُ إلَّا وهو يحرِّكُ يدَه في تلك الحال، أو في ذلك الزمان، فاللزومُ بين كتابتهِ وحركةِ يده في جميعِ الأحوال والأزمانِ، والشخصُ واحدٌ، فهذا هو اللزومُ الكُلِّي(١).

٩٤/ب

واللزومُ الجزئيُّ هو لزومُ الشيءِ للشيءِ في بعضِ الأحوال دونَ بعض، أو بعض الأزمنة دون بعض. ويتَّضحُ ذلك بسؤالٍ ذكرَه بعضُ الفضلاءِ على قولِ الفقهاء: إنَّ الطهارةَ الكُبرى التي هي غُسْلُ الجنابةِ مثلاً إذا حصلتْ أغنَت عن الوضوء، وجازَتْ بها الصلاةُ من غيرِ تجديدِ وضوء، فقال هذا السائل: أنتم جعلتُم الطهارةَ الصغرى لازمةً للطهارةِ الكبرى، والقاعدةُ العقليةُ أنه يلزَمُ من انتفاءِ اللازمِ انتفاءُ الملزوم، فيلزَمُ على هذا من انتفاءِ الطهارة الصغرى انتفاءُ الطهارةِ الكبرى، فإذا أحدَثَ الحدَثَ الأصغَر تنتفي الطهارةُ الكبرى بعد انتفاءِ الصغرى، فيلزَمُه الغُسْلُ وهو خلافُ الإجماع، فيلزَمُ الفقهاءَ بقولِهم: إنَّ الطهارةَ الصغرى لازمةٌ

---

(١) انظر: «الكليات»: ٧٩٥ للكفويِّ.

للطهارة الكبرى: إما مخالفةُ القاعدةِ العقليةِ بأن لا يلزَم من انتفاءِ اللازم انتفاءُ الملزوم إن أبقَوا الطهارةَ الكبرى بعد انتفاءِ الصغرى، وإما مخالفةُ الإجماع إن أوجَبوا الغُسْلَ بخروج الريح، أو الغائط، أو الملامسة، وكِلْتا[1] القاعدتين لا سبيلَ إلى مخالفتِهما، فلا سبيلَ إلى القولِ بلزومِ الطهارةِ الصغرى للطهارةِ الكبرى هذا تقريرُ السؤال، وهو سؤالٌ قويٌّ حَسَنٌ يحتاجُ الجوابُ عنه إلى معرفةِ الفرق بين هاتَيْن القاعدتين، ومَنْ جَهِلَ هذا الفرقَ تعذَّر عليه الجوابُ عن هذا السؤالِ، وانسدَّ عليه البابُ بالكُلية.

والجوابُ عن هذا السؤالِ أَن نقول: اللزومُ بين الطهارةِ الكُبرى والصغرى جُزئيٌّ لا كُلِّي، ومعناه: أنَّ المُغْتَسِلَ إذا لم يحصُلْ منه ناقضٌ في أثناءِ غُسْلهِ، لزِمَ غُسْلَه ذلك الوضوءُ في الابتداءِ فقط دون الدوام، فاللزومُ بهذا الشرطِ ـ وهو عدَمُ طريانِ الناقضِ في أثناءِ الغُسْلِ ـ حالةٌ خاصةٌ من جُملةِ الأحوال، وحالةُ دوامِ الغُسْلِ وغيرِها من الأحوالِ لم يحصُلْ فيها لزوم، فلا يلزَمُ من انتفاءِ اللازم انتفاءُ الملزوم إلّا في الحالةِ التي/ حصلَ فيها اللزوم، فلا جَرَمَ لم يقُلْ أحدٌ من القائلين باللزوم في هذه الحالة ببقاءِ الطهارةِ الكبرى دون الطهارةِ الصغرى، بل إنَّما قال به في حالةِ الدوامِ التي ليس فيها لزوم، فانتفاءُ الطهارةِ الصُّغرى في هذه الحالةِ لا يقدَحُ في انتفاءِ الطهارةِ الكُبرى، لأنَّ انتفاءَ ما ليس بلازمٍ لا يقدَحُ، إنَّما يقدَحُ انتفاءُ ما هو لازم، والطهارةُ الصُّغرى في هذه الحالة ليست لازمة، فلا يضُرُّ انتفاؤها. ٩٥/أ

ونظيرُ هذه المسألةِ في اللزومِ الجزئيِّ كُلُّ مؤثِّرٍ مع أثرِه، فإنَّ المُؤثِّرَ يجبُ حضورُه حالةَ وجودِ أثرِه، وهو زَمنُ حدوثِه دون ما بعد زمن الحدوث، فكلُّ بناءٍ يلزَمُه البنَّاءُ حالةَ البناءِ دونَ ما بعد ذلك؛ فقد يموتُ

---

(١) في الأصل: وكلا.

البَنَّاءُ، ويبقى بعد ذلك البِناء، وكذلك الناسجُ مع نَسْجِه، وكلُّ مؤثِّرٍ مع أثرِه؛ لزومُه جزئيٌّ في حالةِ الحدوثِ فقط، فلا جَرَمَ لا يلزَمُ من عدمِ المؤثِّر بعد ذلك عدمُ الأثرِ، لأنَّ العَدَمَ في تلك الحال عَدَمٌ لما ليس بلازم، وعَدَمُ ما ليس بلازمٍ لا يقدَحُ لا عَقْلاً، ولا عادةً، ولا شَرْعاً، فكذلك ههنا، اللزومُ جزئيٌّ في حالةٍ مُعيَّنة، وهي التي تقدَّم ذكرها فعَدَمُ اللزومِ في غيرِ تلك الحالة لا يقدَحُ.

وقولُهم: إنه يلزَمُ مِنْ عدمِ اللازمِ عَدَمُ الملزوم، إنما يريدون به حيث قُضِيَ باللزوم: إما عامّاً، وإمَّا خاصاً. أما في الصورةِ التي لم يُقْضَ فيها باللزومِ، فلا.

ونظيرُ هذه القاعدة أيضاً قولُهم: يلزَمُ من عَدَمِ الشرطِ عَدَمُ المشروط، إنَّما يُريدون به في الصورةِ التي هو فيها شَرْط، أمَّا لو كان شَرطاً في حالةٍ دونَ حالةٍ، لم يلزَمْ مِن عَدَمِه في صورةٍ ما ليس بشَرْطٍ فيها عَدَمُ المشروط، كما تقولُ في الطهارة بالماءِ: شَرْطٌ في صحَّةِ[1] الصلاة في بعض صُوَرِ الصلاة، وهي صورةُ القُدْرةِ على الماء، وعلى استعمالهِ، فلا جَرَمَ يلزَمُ مِنْ عَدَمهِ في تلك الصورة عدَمُ صحَّةِ الصلاة، وليس بشَرْطٍ في صورةِ عَدَمِ الماء، أو عَدَمِ القُدْرة على استعماله، فلا جَرَمَ لا يلزَمُ[2] مِن عَدَمهِ في تلك الصورةِ عَدَمُ المشروطِ لعدمِ الشرطيةِ في تلك الصورة، فالشرطُ واللازمُ في هذا الباب سواءٌ، فتأمَّلْ ذلك.

---

(١) سقط لفظ «صحَّة» من الأصل، واستُدرك من المطبوع.

(٢) سقط قوله: «لا يلزم» من الأصل، واستدرك من المطبوع.

الفرقُ الرابع والأربعون

بين قاعدةِ الشكِّ في السبب، وبين قاعدةِ السببِ في الشك

أشكَلَ على جَمْعٍ من الفضلاء، وانبنى على عدمِ تحريرِ هذا الفَرْقِ الإشكالُ في مواضعَ ومسائلَ حتى خَرَقَ بعضهم الإجماعَ فيها، فعَمَد إلى النظرِ الأولِ الذي يحصُلُ به العلمُ بوجودِ الصانع قال: يُمْكنُ فيه نيَّةُ التقرُّبِ مع انعقادِ الإجماع على تعذُّرِ ذلك فيه كما حكاه الفُقهاءُ/ في كتبهم[1]، فأنكر الإجماعَ وقال: كيف يُحْكى الإجماع في تعذّر هذا؟ وهو واقعٌ في الشريعةِ في عِدَّة صُوَر، فإنَّ غايةَ هذا الناظر قبل أن يَنظرَ أن يُجَوِّزَ أن يكونَ له صانع، وأن لا يكون، وأن يكونَ هذا النظرُ واجباً عليه، وأن لا يكون، وهذا لا يَمْنَعُ قَصْدَ التقرُّبِ بدليل ما وقع في الشريعة: أنَّ مَنْ شَكَّ: هل صلَّى أم لا؟ فإنه يجبُ عليه أن يُصَلِّي، وينوي التقرُّبَ بتلك الصلاةِ المشكوكِ فيها، وكذلك مَنْ نَسِيَ صلاةً من الخَمْسِ، فإنه ينوي التقرُّبَ بكلِّ واحدةٍ من تلك الخَمْسِ مع شَكِّه في وجوبها عليه.

٩٥/ب

وكذلك مَنْ شَكَّ: هل تطهَّر أَمْ لا؟ فإنه يتطهَّرُ ويَنْوي بذلك الوضوءِ التقرُّبَ، ومَنْ شكَّ: هل صامَ أم لا؟ فإنه يصومُ وينوي التقرُّبَ بذلك الصيام، ومَنْ شكَّ: هل أخرجَ الزكاةَ أَمْ لا؟ فإنه يجبُ عليه إخراجُ الزكاةِ، ويَنْوي التقرُّبَ بها، وهو كثيرٌ في الشريعةِ، وإذا وقعَ في الشريعةِ نيَّةُ التقرب بالمشكوك فيه، جاز شكُّه في النظرِ الأول، وتكونُ حكايةُ الإجماع في تعذُّره خطأ، بل يُمْكِنُ قصدُ التقرُّب به.

---

(١) انظر «البرهان» ١/ ٨٦ لإمام الحرمين الجُوَيْني حيث ذكر أنَّ القُرْبَةَ التي لا يُتَصَوَّرُ التقرُّبُ بها إلى الله تعالى هي النظرُ الأَول.

قيل له: فإنَّ الشكَّ في صورةِ النظرِ الأول في الموجب، والشكُّ هٰهُنا في الواجب فافترقا!

فقال: بل كما لم يُمنع الشكُّ في أحدِهما، كذلك لا يُمْنَعُ في الآخَر، لأنَّ غايةَ الشكِّ في الموجبِ أن تُفْضِيَ إلى الشكِّ في الواجب، وهذا لا يُمْنَعُ، فذاك لا يُمْنَع.

والجوابُ الحقُّ في هذا السؤال: أَنَّ الشارعَ شَرَعَ الأحكامَ، وشرعَ لها أسباباً، وجعَلَ مِن جُملة ما شرعَه من الأسباب الشكَّ، فشَرعَه في عِدَّةٍ من الصُّوَرِ حيث شاء، فإذا شكَّ في الشاةِ المُذَكَّاة والميتةِ حَرُمَتا معاً، وسببُ التحريمِ هو الشكُّ، وإذا شكَّ في الأجنبيةِ وأختهِ من الرَّضاعةِ حَرُمَتا معاً، وسَبَبُ التحريمِ هو الشك، وإذا شكَّ في عَيْنِ الصلاةِ المَنْسية وجبَ عليه خمسُ صلوات، وسببُ وجوبِ الخَمْس هو الشكُّ، وإذا شكَّ: هل تطهَّر أمْ لا وجب الوضوء، وسببُ وجوبهِ الشكُّ، وكذلك بقيةُ النظائرِ التي ذكرَها، فالمتقرِّبُ في جميعِ تلك الصُّوَرِ جازِمٌ بوجود الموجب، وهو الله تعالى، وسببِ الوجوبِ الذي هو الشكُّ، والواجبِ الذي هو الفعل، ودليلِ الوجوبِ الذي هو الإجماع أو النصُّ، فالجميعُ معلومٌ، وفي صورةِ النظر لا شيءَ منها معلوم، بل الجميعُ مجهولٌ مشكوكٌ فيه، فالشكُّ في السببِ غيرُ السببِ في الشك، فالأول يمنَعُ التقرُّبَ،/ ولا يتقرَّرُ معه حُكم، والثاني لا يمنَعُ التقرُّبَ، وتتقرَّرُ معه الأحكامُ كما رأيتَ في هذه النظائر، فاندفعَ سؤالُ هذا السائلِ، وصحَّ الإجماعُ ونَقْلُ العلماء فيه، وما أَوْردَه من النُّقوضِ عليهم لا يَرِدُ. ٩٦/أ

ولا ندَّعي أنَّ صاحبَ الشرع نصبَ الشكَّ سبباً في جَميعِ صُوَرِه، بل في بعضِ الصُّوَر بحَسبِ ما يدلُّ عليه الإجماعُ أو النصُّ، وقد يُلْغي صاحبُ الشرعِ الشكَّ فلا يجعَلُ فيه شَيئاً، كمَنْ شكَّ: هل طلَّقْ أم لا؟

فـلا شيءَ عليه، والشكُّ لَغْـوٌ، ومن شكَّ فـي صلاته: هـل سَها أم لا؟ فلا شيءَ عليـه، والشكُّ لَغْوٌ، فهذه صُوَرٌ من الشكِّ أجمَع الناسُ على عدمِ اعتبارِه فيها[1]، كما أجمَعوا على اعتباره فيما تقدَّم ذكْرُه من تلك الصور.

وقسمٌ ثالثٌ: اختَلَفَ العلماءُ في نَصْبِه سَبَباً، كمَنْ شكَّ: هل أحدَثَ أَمْ لا؟ فاعتبره مالكٌ دون الشافعيِّ، ومَنْ شَكَّ: هل طلَّقَ ثلاثاً أم اثنتين؟ ألزمه مالكٌ الطلقةَ المشكوكَ فيها دون الشافعيِّ، ومن حَلَفَ يَميناً وشكَّ ما هي؟ ألزمه مالكٌ جميعَ الأيمانِ، فقد انقسمَ الشكُّ ثلاثةَ أقسام: مُجْمَعٌ على اعتبارِه، ومُجْمَعٌ على إلغائه، ومختَلَفٌ فيه. ويتَّضح لك الفرقُ أيضاً بين الشكِّ في الأسبابِ، وبين الأسبابِ في الشكِّ بذِكْرِ ثلاثِ مسائل:

المسألةُ الأولى: قال بعضُ العلماء: إذا نَسِيَ صلاةً من خَمْسٍ، فإنه يُصلِّي خَمْساً، وتصحُّ نيَّتُه مع التردُّد، والقاعدةُ: أنَّ النيةَ لا تصحُّ مع التردُّد، واستُثْنِيَت هذه الصورةُ لتعذُّرِ جَزْمِ النية فيها، وليس الأَمرُ كما قال، بل المصلِّي جازمٌ بوجوبِ الخَمْسِ عليه لوجودِ سَببِ وجوبِها، وهو الشكُّ، وإذا وُجِدَ سببُ الوجوبِ جزَمَ المُكلَّفُ بالوجوب، وكانت نيَّتُه جازمةً لا متردِّدة، وكذلك مَنْ شكَّ في جهةِ الكعبة، وقُلنا: يُصَلِّي أَرْبَعَ صلواتٍ، جزَمْنا بوجوبِ أَربعِ عليهِ بسببِ الشك، ويُصلِّي الأربعَ بنيَّةٍ جازمة، كذلك من التبسَتْ عليه الأجنبيةُ بأُخْتِهِ، أو المُذَكَّاةُ بالمَيْتة، فإنه جازمٌ بالتحريمِ لوجودِ سَبَبِهِ الذي هو الشكّ.

كذلك من التبست عليـه الأواني، أو الثياب وقلنا: يجتهدُ، فإنه يجزمُ بوجوبِ الاجتهادِ عليه، ولا تردُّدَ في شيءٍ من هـٰذه الصورِ البتَّة،

---

(١) وذلك عملاً بالقاعدةِ القوية: اليقين لا يزول بالشكِّ. انظر تفاريع هذه القاعدة في «الأشباه والنظائر»: ٦٠-٨٣ لابن نُجَيْم الحنفيّ.

بل القصدُ جازمٌ، والنيَّةُ جازمة، وقِسْ على ذلك بقية النظائر كما تقدم[١].

المسألةُ الثانية: مَنْ شكَّ في صلاتهِ، فلم يَدْرِ كَمْ صلَّى، أَثلاثاً أم أربعاً؟ فإنه يجعلُها ثلاثاً، ويُصلِّي ركعةً، ويسجدُ سجدتَيْن بعد السلام، مع أنَّ القاعدةَ: أنَّ مَنْ شَكَّ: هل سَها أَمْ لا؟ لا سُجودَ عليه، وهذا ٩٦/ب يجوزُ/ أن يكونَ زادَ وأن لا يكون، فكيفَ يسجدُ مع أنه في غيرِ هذه الصورةِ لو شكَّ هل زاد أم لا؟ لا يسجدُ، فتصيرُ هذه المسألةُ من أَعظمِ المُشْكلات، ويتعذَّرُ الفرقُ بين مَنْ شكَّ: هل سها أَمْ لا؟ وبين هذه الصورة، ولقد ذكَرْتُ هذا الإِشكالَ لجماعةٍ من الفضلاء الأعيان، فلم يجدوا عنه جواباً. ثم إنَّه كيفَ يُصلِّي هذه الركعةَ التي قامَ إليها ولا بُدَّ فيها من تجديدِ النية؟ فكيف ينوي التقرُّبَ بها، مع عَدَمِ الجَزْمِ بوجُوبها؟ ويجوزُ أن تكون مُحرَّمةً خامسة، وأن تكونَ واجبةً رابعة، ومع التردُّدِ لا جَزْم.

والجوابُ عن جميعِ ذلك: أنَّ صاحبَ الشرعِ جعل الشكَّ في هذه الصورةِ سبباً لوجوبِ ركعة، ووجوبِ سجدتَيْن بعد السلام، ويدلُّ على ذلك أنَّ القاعدة: أَنَّ ترتُّبَ الحُكْمِ على الوصف يقتضي عِلِّيَّةَ ذلك الوصف لذلك الحكم، فصاحبُ الشرعِ قد رتَّب هذه الأحكامَ على الشكِّ، فقال: إذا شكَّ أحدُكم في صلاتهِ، فلم يَدْرِ، أصلَّى ثلاثاً أم أربعاً؟ فليأتِ بركعةٍ ويسجدُ سجدتين يُرْغِمُ بِهما الشيطان[٢]، فرتَّب

---

(١) انظر «القواعد الفقهية»: ٣٢٧ لابن رجب الحنبلي.

(٢) هذا مستفادٌ من قوله ﷺ: «إذا شكَّ أحدُكم في صلاته، فلم يَدْرِ كم صلَّى؟ ثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشَّكَّ وليَبْنِ على ما استيقن، ثم يَسْجد سجدتين قبل أن يُسَلِّم. فإنْ كان صلَّى خمساً شَفَعْنَ له صلاتَه، وإنْ كان صلَّى إتماماً لأربعٍ، كانتا ترغيماً للشيطان» أخرجه مسلم (٥٧١)، وأبو داود (١٠٢٤) وغيرهما من حديثِ أبي سعيد الخُدري. =

الأحكامَ المذكورةَ على الشكِّ المذكور، والترتيبُ دليلُ السببية، كما لو قال: إذا سَها أحدُكم فليَسْجُد، وإذا أحدَثَ فليَتوضَّأْ ونحوُه، فإنه لا يُفهَمُ عنه إلا سببيةُ الأوصافِ المتقدِّمةِ لهذه الأحكامِ، فيكونُ الشكُّ سببَ وجوبِ هذه الركعةِ وسجودِ السهو، وعلى هذا تكونُ أسبابُ السجودِ ثلاثةً: الزيادةُ، والنقصانُ، والشكُّ، وهذا الثالثُ قَلَّ أن يُتَفَطَّنَ له فتأمَّلْه[1]، ولا تجدُ ما يسوغُ على مُقتضى القواعدِ غيرَه، وبه يظهَرُ الفرقُ بين الشكِّ في سببِ السهوِ، وبينَ الشكِّ في العددِ، وأنَّ الأولَ شكٌّ في السبب، والثاني سببٌ في الشكِّ، بمعنى: أنَّ الشكَّ هو الذي جعله الشرعُ محلَّ السببيةِ، فذكرتُه بهذه العبارةِ ليحصُلَ التقابلُ بينه وبين الأولِ طَرْداً وعكساً.

المسألةُ الثالثة: وقَع في بعضِ «تعاليق المذهب»: أنَّ رجلاً توضَّأ، وصلَّى الصبحَ والظُّهْرَ والعصرَ والمغربَ بوضوءٍ واحدٍ، ثم أَحدَث وتوضَّأ وصلَّى العشاء، ثم تيقَّنَ أنه ترك مَسْحَ رأسِه من أحد الوضوءَيْن، لا يدري

= قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» ٣/ ٧٢: والمعنى أنَّ الشيطانَ لبَّسَ عليه صلاتَه، وتعرَّضَ لإفسادِها ونَقْصِها، فجعل الله تعالى للمصلِّي طريقاً إلى جَبرِ صلاته، وتدارك ما لبَّسه عليه، وإرغامِ الشيطان وردِّه خاسئاً مُبْعداً عن مُراده، وكَمُلَتْ صلاةُ ابنِ آدم، وامتثل أمْر الله تعالى الذي عصى به إبليس من امتناعه من السجود. والله أعلم.

(١) ممَّن تفطَّن له ابن رشدٍ في «بداية المجتهد» ٤/ ٨٧ قال في «باب سجود السَّهْو»: والسجودُ المنقولُ في الشريعة في أحدِ موضعين:
- إمَّا عند الزيادةِ أو النقصان اللذَيْن يقعان في أفعالِ الصلاةِ وأقوالِها مِنْ قِبَلِ النسيان لا مِنْ قِبَلِ العَمْد.
- وإمَّا عند الشكِّ في أفعال الصلاة. انتهى. فأدرج الزيادةَ والنقصان في سببٍ واحدٍ، وآل الكلام إلى الثلاثةِ الأَسبابِ التي دار عليها كلامُ الإمامِ القرافي.

أيُّهما هو؟ فسأل العلماءَ، فقالوا له: يلزَمُك أن تمسَحَ رأسَك، وتُعيدَ الصلوات الخَمْسَ، فذهبَ ليفعلَ ذلك، فنسيَ مَسْحَ رأسِه، وصلَّى الصلواتِ الخَمْسَ، ثم جاءَ يستفتي عن ذلك مَنْ سأله عن ذلك أوّلاً، فقالوا له: اذهَبْ وامسَحْ رأسَك وأَعِد العِشاءَ وحدَها، فأشكلَ ذلك على جماعةٍ من فقهاءِ العصر، وقالوا: الشكُّ موجودٌ في الحالتَيْن،/ فكيف أُمِرَ أَوّلًا بإعادةِ الصلواتِ كلِّها، وفي ثاني الحالِ أُمِرَ بإعادةِ العِشاءِ وحدها؟ ٩٧/أ

والجوابُ: أنَّ المَسْحَ المتروكَ إن كان من وضوءِ الصلواتِ الأربعِ فقد أعادها بوضوءِ العِشاء بعد أن استَفْتى أوّلًا، فبرِئت الذمَّةُ منها، وإن كان من وضوءِ العشاءِ، فقد بَرِئت الذمةُ منها بوُضوئها الأولِ، فقد بَرِئت الذمَّةُ منها على التقديرَيْن، ولم يَبْقَ الشكُّ إلا في العِشاءِ فعلى تقدير أن يكونَ المَسْحُ نُسِيَ من وُضوئه تكون ثابتةً في ذِمَّته، لأنه إنَّما صلّىٰ بوضوءٍ واحد، وهو وضوءُ العِشاء، أمَّا غيرُها من الصلوات، فقد صُلِّيَتْ بوضوءَيْن، فتصحُّ، إما بالأولِ، وإما بالثاني بخلافِ العشاءِ، فلذلك اختلفَ جوابُ المفتي قبل الإعادةِ وبعدَها.

الفرق الخامس والأربعون
بين قاعدة قَبولِ الشرطِ
وبين قاعدةِ قَبولِ التعليقِ على الشرط

الحقائقُ في الشريعةِ أربعةُ أَقسام:

ـ ما يَقْبلُ الشرطَ والتعليقَ عليه.

ـ وما لا يقبلُ الشرطَ ولا التعليقَ عليه.

ـ وما يقبلُ الشرطَ دونَ التعليقِ عليه.

ـ وما لا يقبلُ الشرطَ ويقبلُ التعليق عليه.

أما القسمُ الأولُ فكالطلاقِ والعَتاقِ ونحوِهما، فيقبلُ الشرطَ بأن يقول: أنت حرٌّ وعليك ألفٌ، أو أنتِ طالقٌ وعليك أَلف، فهذه صُورةُ تقبُّلِ[1] الشرط، فيلزَمُ ذلك إذا اتَّفقا عليه، ويُنَجَّزُ الطلاقُ والعَتاقُ الآن، ويُقْبَلُ التعليقُ على الشرطِ بأن يقول: إن دخَلْتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ، أو أَنْتَ حُرٌّ فلا يُنَجَّزُ طلاقٌ ولا عِتْقٌ الآن حتى يقعَ الشرطُ.

وأما القسمُ الثاني الذي لا يقبلُهما، فالإيمانُ بالله تعالى، والدخولُ في الدين، فإنه لا يقبلُ الشرطَ، فلا يصحُّ: أَسْلمتُ على أنَّ لي أن أشربَ الخمرَ، أو أتركَ الصلاةَ ونَحْوُه، ويسقطُ شَرْطُه الذي قَرَنَ به إسلامَه[2].

---

(١) في المطبوع: قبول، وربما كان أَوْلى بالصواب.

(٢) هذا كلامٌ فيه نظر، فقد أخرج أبو داود (٣٠٢٥) من حديث وهب بن مُنبِّه قال: سألتُ جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعَتْ، فقال: اشترطت على النبيِّ ﷺ أن لا صَدَقةَ عليها ولا جهاد وأنه سمع النبيَّ ﷺ بعد ذلك يقول: «سيتصدَّقون ويجاهدون» =

وأما عدمُ قَبولهِ التعليقَ على الشرط، فكقوله: إن كُنْتُ كاذباً في هذه القضية، فأنا مُسْلمٌ أَوْ مُؤمن، أو إنْ لم آتِ بالدَّيْنِ في وقتِ كذا، ونَحْوُ ذلك من الشروط التي يُعَلَّقُ عليها، فلا يلزَمُ إسلامٌ إذا وُجدَ ذلك الشرط، بل يَبْقى على كُفْرِه بسببِ أنَّ الدخولَ في الدِّين يعتمدُ الجَزْمَ بصحَّتهِ، والمُعَلَّقُ ليس جازماً، فهذا متَّجهٌ في أَهلِ الذمَّة، وأَمَّا الحربيون فنحنُ نُلْزِمُهم الإسلامَ قَهْراً بالسيف، فجاز أن يلزَمَهم في هذه الحالة.

وأما القسمُ الثالثُ، وهو: الذي يقبلُ الشرطَ دون التعليقِ عليه، فكالبيع والإجارةِ ونحوِهما، فإنه يصحُّ أن يُقال: بِعْتُك على أنَّ عليك أن تأتيَ بالرهنِ، أو الكفيلِ بالثمنِ أو غيرِ ذلك من الشروط المقارنةِ لتنجيزِ البيع، ولا يصحُّ التعليقُ عليه بأن يقولَ: إنْ قدِمَ زيدٌ فقد بِعْتُك أو/ ٩٧/ب آجَرْتُك، بسببِ أنَّ انتقالَ الأملاكِ يعتمدُ الرضا، والرِّضا إنما يكون مع الجَزْمِ، ولا جَزْمَ مع التعليقِ، فإنَّ شَأنَ المُعَلَّقِ عليه أن يكونَ يعترضُه عدمُ الحصول، وقد يكون معلومَ الحصولِ كقُدومِ الحاجِّ، وحصادِ الزرع، ولكنَّ الاعتبارَ في ذلك بجنسِ الشرط دون أنواعهِ وأفراده، فلوُحِظَ المعنى العامُّ دون خصوصياتِ الأنواع والأَفراد.

وأما القِسْمُ الرابعُ، وهو: ما يقبلُ التعليقَ على الشرطِ دون مقارَنتهِ، فكالصلاةِ والصومِ ونحوِهما، فلا يصحُّ: أَدْخُلُ في الصلاةِ على أن لا أسجُدَ أو أُسَلِّمَ بعد سجدةٍ، ونَحْوُ ذلك، وأدخلُ في الصومِ على أنَّ لي

= والحديث سكت عنه المنذري، وقال الشوكاني في «نيل الأوطار» ٤/ ٧٩٣: إسناده لا بأسَ به، وعليه ترجم المجدُ بن تيمية في «المنتقى» فقال: باب صحَّةِ الإسلام مع الشرط الفاسد. انتهى. والجمهورُ على خلافِ هذا الرأي، وقد تأوَّله الخطابي في «معالم السنن» ٣/ ٣٠، وانظر «شرح مشكل الآثار» ١/ ١٩٥ للطحاوي في تفسير حديث حكيم بن حزام «بايعتُ رسول الله ﷺ على أن لا أخِرَّ إلَّا قائماً».

الاقتصارَ على بعضِ يوم، فلا يصحُّ شيءٌ من ذلك، ويصحُّ تعليقُه على الشرطِ فنقول: إن قدمَ زيدٌ فعليَّ صَوْم شهر، أو صلاةُ مئة ركعةٍ، ونحوُها من الشروط في النُّذور، فهذه الأقسامُ الأربعةُ في هاتَيْن القاعدتين تدورُ عليها التصرُّفات في الشريعة، ويُعلَمُ بذلك أنه لا يلزَمُ من قَبولِ التعليق قَبولُ الشرطِ، ولا مِنْ قَبولِ الشرطِ قَبولُ التعليق، وتُطْلَبُ المناسبةُ في كلِّ بابٍ من أبوابِ الفقه على وَفْقِ ذلك الحكم في تلك المواطن.

قد تم بحمد الله الجزء الأول

من كتاب الفروق، ويليه ـ بعون الله ـ

الجزء الثاني وأوله: الفرق السادس والأربعون



الفروق

فهرست موضوعات المجلد الأول